This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600070171M

600070171M

Schelling

und die

Philosophie der Romantik.

Ein Beitrag

zur

Culturgeschichte des deutschen Geistes.

Von

Ludwig Noack.

In zwei Theilen.

Zweiter Theil.

Berlin, 1859.
Druck und Verlag von E. S. Mittler und Sohn.
(Zimmerstraße 84. 85.)

265. a. 86.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA·
DOMINUS ILLUMINATIO MEA

Zweites Buch.

Der romantiſche Rückſchlag und Verfall Schelling's.

Inhaltsangabe.

Zweites Buch.

Schelling's romantiſcher Umſchwung und Verfall.

Seite

Fünfter Abſchnitt: Schelling in Würzburg. S. 1—152.

I. Schelling's Uebergang nach Würzburg und ſeine dortige Situation 1
Die Berufung nach Würzburg 2
Die Romantik im Frankenlande 4
Der philoſophiſch-romantiſche Hippokrates 6
Der große Lehrer 10

II. Die Schelling'ſche Schule: Identitätsphiloſophen und Naturphiloſophen 12
Identitätsphiloſophen: Schad, Klein, Stutzmann, Aſt, Berger, Windiſchmann, Molitor, Zimmer, Buchner, Thanner, Görres, Wagner 13
Naturphiloſophen: Dämling, Autenrieth, Kilian, Walther, Döllinger, K. E. Schelling, Troxler, Oken . . . 20
Steffens und Schubert . . . . . 25 bis 30
Eindruck der Schelling'ſchen Philoſophie auf Zeitgenoſſen 31

III. Die Angriffe auf die Schelling'ſche Philoſophie 34
Schmid, Krug, Schulze (Aeneſidemus), Nikolai, Kunhard, Polarch, Jeniſch, Reinhold 35
Köppen gegen Schelling 36
Fries gegen Schelling 47
Fries nach ſeinen eigenen philoſophiſchen Leiſtungen 53
Weiller gegen Schelling 62

IV. Die Differenz zwiſchen Eſchenmayer und Schelling und des Letzteren Schrift über „Philoſophie und Religion" (1804) 64
Eſchenmayer's „Philoſophie im Uebergang zur Nichtphiloſophie" 65

Seite

Schelling's Schrift: „Philosophie und Religion" (1804) 68
1. Idee des Absoluten 71
2. Absolutes und endliche Welt 72
3. Freiheit, Sittlichkeit und Seligkeit 76
Prüfung der Grundgedanken der Schrift 80
V. Schelling's letzte naturphilosophische Arbeiten 84
Die „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" (1805 bis 1808) 85
Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1805) 89
Aphorismen über die Naturphilosophie, allgemeiner Theil (1806) 101
Die Lehre vom „Bande" 107
Schluß des allgemeinen Theils der Aphorismen . . . 111
Kritische Fragmente 117
VI. Der Bruch mit Fichte und die Landungsversuche im Hafen der baierischen Hauptstadt (1806) 121
Die Veränderungen in Würzburg 122
Fichte in Berlin über Schelling's System 130
Schelling's „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre" (1806) 136
Sechster Abschnitt: Die Muße des Akademikers in München S. 152 — 321.
I. Die Situation Schelling's in der baierischen Hauptstadt . 153
Hegel's Phänomenologie 155
II. Schelling's Habilitationsrede in der Akademie der Künste (1807) 161
„Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" 163
Schelling und die Freunde Schubert und Baader . . 170
Schwärmerei für den Theosophen Böhme 175
III. Schelling's Abhandlung über die menschliche Freiheit (1809) 177
Der gesammelten philosophischen Schriften erster Band . 177
Einleitung in die Abhandlung 181
Grundgedanke der neuen Lehre Schelling's 187
Die Unterschiede in Gott 194
Die Möglichkeit des Guten und Bösen 199
Wesen und Grund des Bösen 205
Wirklichwerden des Bösen 212
Wesen der Wahlfreiheit 221
Erscheinung des Bösen im Menschen 229
Theodicee 231
Mysterium der göttlichen Persönlichkeit 233
VI. Schelling's Denkmal der (Jacobi'schen) Schrift von den göttlichen Dingen (1812) 245
Schelling's Bruch mit der Vergangenheit 246
Jacobi's Verhältniß zu Schelling in München . . . 247

Seite

Jacobi's Predigt „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" 250
Schelling's „Denkmal" (1812) 254
Der Philosoph des Theismus 262
Allegorische Vision 270
Der Denkmalstifter 274
Süskind's „Prüfung der Schellingslehre" (1812) . . 279
Herbart über Schelling 280
V. Schelling's Allgemeine Zeitschrift von Deutschen und für Deutsche (1813) 282
Ankündigung derselben 283
Schelling's „Antwort an Eschenmayer" 288
Beurtheilung derselben 291
VI. Schelling's Abhandlung „über die Gottheiten von Samothrake" (1815) 296
Das Rindfleisch und die Beilage 297
Mythologisches Gebräu 300
Schelling-Proteus im Göthe'schen Faust 305
VII. Die Philosophie des Absoluten als Glaubensphilosophie Solger's 307
Solger's Verhältniß zu Schelling 308
Inhalt der Solger'schen Offenbarungsphilosophie . . . 310
Schelling, Solger, Hegel 317
Schelling's persönliche Situation im zweiten Jahrzehnt 319

Siebenter Abschnitt: Sieben Jahre in Erlangen (1820—1827) S. 322—413

I, Situation und persönliche Bezüge in Erlangen 322
Schubert und andere Freunde 323
Christian Kapp 324
Spannung Schelling's mit Baader 328
II. Die Schelling'sche Schule in den zwanziger Jahren . . 330
Schubert 331
Stutzmann, Ast, Blasche, Klein, Wagner. Troxler . . 332
Seffens' Anthropologie 337
Eschenmayer's Psychologie 340
Psychologische Anschauungen des Arztes K. E. Schelling 344
III. Die antiromantischen Philosophen Fries und Schopenhauer 351
Fries und seines Philosophirens Kern 352
Fries und Kant 352
Schopenhauer und seine „Welt als Wille und Vorstellung" (1819) 360
Seine Anlehen aus Kant-Fichte, Schelling, Platon und dem indischen Buddhaismus 363
IV. Herbart und Beneke im Kampf gegen die Philosophie der Romantik 375

Seite

Die Tendenz der Herbart'schen Philosophie 375
Die Herbart'sche Psychologie 379
Herbart's Stellung zum Ichheitsproblem 388
Beneke's erfahrungsphilosophische Tendenz 392
Seine Stellung zu Kant 394
Die „neue Psychologie" 401
V. Die Gründung der Hegel'schen Schule 403
Die Restaurationsphilosophie 404
Abschluß des Hegel'schen Systemes 407
Achter Abschnitt: Schelling als Akademiker und Professor in München und Berlin. S. 414 bis zu Ende.
I. Schelling's neue Situation in München. Stahl und Krause 414
Uebergang Schelling's nach München 415
Der Naturphilosoph Oken in München 419
Schubert's literarische Thätigkeit 426
Der neuschelling'sche Rechtsphilosoph Stahl 428
Krause in München, sein Verhältniß zu Schelling und seine Philosophie 430
II. Schelling's letzte Jahre in München 441
Hegel's Tod und Schelling's Vorrede zu Cousin . . . 447
Schelling's Polemik gegen Hegel 446
Schelling's umgewandeltes System 452
Die Münchener Freunde und der Hegelianer Rosenkranz als Hospitant in Schelling's Vorlesungen 456
Steffens' Besuch in München 461
Der Umschwung in Berlin 463
III. Schelling's Uebergang nach Berlin 465
Die Antrittsvorlesung und die Huldigungen 466
Die Gegner Schelling's 476
Frauenstädt als Kritiker der Berliner Vorlesungen . . 481
Salat, Paulus, Kapp 484
Die Neuschellingianer Weiße und Wirth 486
Schelling's Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften (1846) 488
IV. Schelling's historisch-kritische Einleitung und die Philosophie der Mythologie 489
Die neuschelling'schen Enthusiasten 491
Der Schelling'sche Nachlaß 492
Historisch-kritischen Einleitung 494
Der Monotheismus 497
Die Mythologie 500
V. Schelling's negative und positive Philosophie 506
1. Welches Verhältniß hat Vernunftwissenschaft überhaupt zur Erfahrung? 510

Seite

2. Rationalismus, Empirismus und positive Philosophie 513
3. Darstellung der negativen Philosophie 515
Unhaltbarkeit der ganzen Unterscheidung 519
VI. Philosophie der Offenbarung. Schluß 525
1. Die allgemeinen Voraussetzungen der Philosophie der Offenbarung 526
2. Der begriffene besondere Inhalt der Offenbarung 532
Die Satanologie 537
Würdigung der uenschelling'schen Grundanschauungen über die Mythologie und Offenbarung 539
Philosophie des Christenthums 548
Schelling und Kant 551
Aufgabe der Philosophie 556
Rückblick und Aussicht in die Zukunft 562

Verbesserungen.

S. 159 Zeile 10 von oben füge hinter „begreifen" hinzu: Dies war auch das Thema der Phänomenologie.
S. 415 Zeile 8, 9 und 19 von oben lies: Schubert statt Schubart.

Fünfter Abschnitt.

Schelling in Würzburg.

I. Schelling's Uebergang nach Würzburg und seine dortige Situation. II. Die Schelling'sche Schule: Identitätsphilosophen und Naturphilosophen. III. Die Angriffe auf die Schelling'sche Philosophie. IV. Die Differenz zwischen Eschenmayer und Schelling und des Letztern Schrift über „Philosophie und Religion" (1804). V. Schelling's letzte naturphilosophische Arbeiten. VI. Der Bruch mit Fichte und die Landungsversuche im Hafen der Baierischen Hauptstadt.

I.

Das Pfaffen- und Frauenregiment, welches während der zwanzigjährigen Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz in Baiern gewaltet hatte, war mit dessen Tode (1799) zu Ende gegangen. Mit seinem milden und wohlmeinenden Nachfolger, dem Kurfürsten Maximilian Joseph II., ging für Baiern ein neues Gestirn auf. Der Graf von Montgelas, unter dessen politischem Einflusse der neue Kurfürst stand, brachte freisinnige und aufgeklärte Männer in das Ministerium, unter Andern den Freiherrn von Zentner und Heinrich Schenk, den Freund und Verehrer des Philosophen Jacobi. Der Sohn eines Unteroffiziers, hatte Schenk in Düsseldorf durch Verwendung des Philosophen Jacobi, der ihn zum Hauslehrer seiner Kinder angenommen hatte, eine Stelle im Zollwesen erhalten, war später Militär-Oekonomierath geworden und im Jahre 1799 als geheimer Staatsreferendar nach München versetzt worden. Es begann für Baiern, als Reaction gegen das bisherige Pfaffenregiment, eine Gährungszeit neuer politischer,

religiöser und wissenschaftlicher Organisation. Der Jesuitismus wurde verachtet, und mit der Aufhebung der Klöster und geistlichen Stifter ging für Baiern die „Morgensonne der Aufklärung" auf, deren „glänzendes Morgenroth" die Errichtung der Akademie der Wissenschaften in München war. Es giebt (so schreibt im November 1802 Heinrich Schenk an Jacobi nach Eutin, wo dieser damals sich aufhielt) eine sehr thätige Partei in Baiern, die außerordentlich viel auf das Fortschreiten mit dem Zeitgeist hält, und wie kann man ein solches Fortschreiten auffallender beweisen, als dadurch, daß man die alte gesunde Vernunft und den gemeinen Menschenverstand weit hinter sich zurücklässt? Diese Partei hat zwar nicht die Oberhand bei der Regierung, aber sectenartig weiß sie oft die rechte Zeit und Stunde abzuwarten und den guten Willen schätzbarer Männer zu mißbrauchen, die berufen sind, zur Aufklärung in Baiern mitzuwirken, und denen sie hierzu schon manches zweideutige Werkzeug in die Hände gespielt hat. Was dieser Partei einen solchen Mißbrauch erleichtert, ist der aristokratische und bigotte Unsinn der Gegenpartei. Die Aufklärung (schreibt derselbe Schenk im Dezember 1803 an Jacobi, der damals für die Münchener Akademie der Wissenschaften in Aussicht genommen war) hat ihre Fanatiker, wie der Aberglaube; besonders ist dies der Fall bei den Neuaufgeklärten in Baiern, welche gegen alle Dogmen tolerant sind, nur nicht gegen den Katholicismus, dessen Fesseln sie abgeworfen haben. Die Regierung, obwohl sie sich vor dem philosophischen Fanatismus des Ultra-Fortschreitens zu hüten sucht, vertraut der Wahrheit und der Zeit nicht genug, und aus Furcht, es möchte wieder Nacht werden, wirkt sie mit übermäßiger Anstrengung, dieweil es noch Tag ist. Selbst unsere besten Köpfe im Staatsrath sind von dieser Ungeduld zu wirken nicht frei.

Die Gunst dieser Verhältnisse kam auch Schelling zu Statten. Sein Freund Röschlaub war im Jahre 1802 von Bamberg an die Universität Landshut berufen worden, und der praktische Arzt Marcus in Bamberg, der sich

ebenfalls für die Schelling'ſche Naturphiloſophie erklärt hatte, war der Arzt des Grafen von Thürheim, welchem die Reorganiſation der Univerſität Würzburg übertragen worden war, als im Jahre 1803 das im Lüneviller Frieden ſeculariſirte Bisthum Würzburg auf dem Wege der Entſchädigung an die churpfalzbaieriſche Regierung fiel. Graf Thürheim ſuchte für die ſeinem Curatorium anvertraute Univerſität tüchtige und berühmte Lehrer. Röſchlaub und Marcus lenkten ſeine Aufmerkſamkeit auf Schelling und betrieben deſſen Berufung auch perſönlich in München. Im Sommer 1803 kam Schelling von Stuttgart aus, auf der Reiſe nach Italien, wie angekündigt wurde, nach München, wo das beſcheidene und mäßige Benehmen, wozu er ſich im Bewußtſein, daß ſeine Zeit in Jena erfüllt war, Angeſichts des zu erreichenden Zweckes bequemte, einen guten Eindruck machte. Die angekündigte Reiſe nach Italien unterblieb, und Schelling zog im Herbſt 1803, als Profeſſor der Philoſophie mit 1600 Gulden Beſoldung, in das ſchöne Mainthal mit ſeinen ſonnigen Weinbergen ein. Zur Traubenkur zwar in den ſchönen Umgebungen Würzburgs kam er zu ſpät; aber das feuerflüſſige Gold des Steinweins, die feine Blume und Firne des Leiſtenweins und der Heiligengeiſtwein aus den Weinbergen des Juliushospizes verſprachen Labung an der Seite ſeiner A. W. Schlegel'n abgewonnenen Caroline und im Genuſſe des jungen Eheſtandes zugleich ſeliges Vergeſſen des fatalen Denkzettels, welchen dem von Jena Weggegangenen Schütz nachgeſandt hatte. Jetzt konnte Schelling über das „Geſindel" ſeiner Gegner triumphiren und ſich der doppelten Ausſicht erfreuen, Schellingianer zu machen, wie ſich der glückliche Vater des berühmten Sohnes ſcherzhaft ausdrückte. Am 16. November gratulirt ihm der in Jena zurückgebliebene Hegel zu der „in jeder Rückſicht ehrenvollen Anſtellung" und erkundigt ſich bei dem Freunde, wie er dieſen „ganzen Neubaieriſchen Geiſt in Thätigkeit gefunden" habe. Konnte er ſich anders als darin wohlgefallen? Der Beigeſchmack der „Fettmännchen", den das ſchöne Würzburg im Jahre 1843 für Arnold

Ruge behielt, konnte in damaliger aufgeklärter Zeit den Mann nicht geniren, welcher sich in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" mit dem Katholicismus zu vermitteln versucht hatte. Das feuerflüssige Gold der Frankenweine, welche die gute Tafel des mit einer jährlichen Pension von 90,000 Gulden säcularisirten freisinnigen und die Freuden der Welt liebenden Fürstbischofs Freiherrn von Fechenbach hin und wieder auch für Schelling neben andern Gästen bot, mußte dem speculativen Natur- und Identitätsphilosophen ein weiteres Band der Vermittelung mit der überlieferten Religion werden. Er konnte sich in dem herrlichen Garten bei dem schönen fürstbischöflichen Schlosse satt „Natur kneipen", wie der burschikose Witz sich ausdrückt. An den Statuen der Heiligen hatte er Gelegenheit, „christliche Kunst" zu studiren, deren Construction er in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" als würdigen Gegenstand und „eigenes Geschäft" des „christlichen Philosophen" bezeichnet hatte, der den „innigen Bund" der Kunst mit der Religion zu verkündigen habe. Denn in welcher Form sich die Begeisterung für diese Einheit beider offenbart (so erklärte Schelling im Jahre 1805), dies ist in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffes und die Philosophie selbst gleichgültig und bezeichnet nur verschiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunst; nur muß der Ernst und die Strenge wissenschaftlicher Bildung die Unwissenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die süßern Früchte der Philosophie reifen mögen.

So war Würzburg mit seiner eigenthümlichen Mischung von Aufklärung und Romantik, von Weltleben und Wissenschaft gerade der rechte Boden für die „Himmelsweise Schelling's", von welcher einer seiner Jenenser Zuhörer, Hufnagel, im Mai 1803 an Hegel begeistert als einer solchen gesprochen hatte, die ihm dem Erdensohne zu köstlich sei. Wonach dieser Jünger wie der Fuchs nach den Trauben verlangend blickte, diese „süßern Früchte der Philosophie" umkränzten jetzt im Traubenlande Franken dem Erfinder

jener „Himmelsweiſe" die Schläfe und hingen ihm um den Mund. „Wie ein junger Gott fühlte er alle ſechs Tagewerke im eigenen Buſen", und gleichwie in den myſtiſchen Weihen der beſeligende Jakchos als der Gott der in üppiger Fülle aufblühenden Natur den Mittelpunkt bildet; ſo tritt jetzt Schelling in der Mitte einer gläubigen Jugend, die ſich in Würzburg um ihn ſchaart, ein neuer Dionyſos, als Verkündiger ſeiner neuen naturphiloſophiſchen Myſterienlehre von der Göttlichkeit des Alls auf, die er bereits im Wendepunkte ſeiner Jenenſer Periode in ſeinem „Bruno" als die durch Polyhymnio zu verkündigende Philoſophie in Ausſicht geſtellt hatte. Nicht aus der Macht der Selbſtheit, ſondern aus der Macht Gottes von der an ſich leuchtenden Idee Gottes reden zu wollen, erklärt er 1805; denn ohne göttliche Begeiſterung vermag Niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden. Nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich ſein, nicht aber der ſelbſtiſche Menſch, welcher von Natur und Gott verlaſſen Nichts ſchaffen, nur zuſammenſetzen und zuſammenfügen kann. Weſſen ich mich rühme? Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen und damit die Unendlichkeit der Philoſophie verkündigt habe, während die Wuth der tobenden Menge dieſe Lehre vom All als einen unter ſie geworfenen Zankapfel betrachtete! —

Aber war dies denn wirklich noch die urſprüngliche Naturphiloſophie der Jahre 1797—1799? War es die Identitätslehre vom Jahre 1810? War es die auf ſpinoziſch-leibnitziſchen Grund aufgetragene platoniſche Ideenlehre vom Jahre 1802? Die Philoſophie des Abſoluten iſt in ein neues Stadium eingetreten. Die Worte „Gott" und „göttlich" ſind jetzt zu Ehren gekommen, und in Würzburg ſchreitet der Hierophant in dem Hohenprieſterkleide einer mit religiöſen Wendungen und myſtiſchen Schnörkeln verbrämten Gottesweisheit einher. Dieſe Wendung ſeines Philoſophirens immer deutlicher hervortreten zu laſſen, gab es hierzu einen geeignetern Boden, als das aufgeklärt-katholiſche, katholiſch-indifferente Würzburg? Naturphiloſophie ſollte dieſe Philo-

sophie sein. Und an welche gläubige Schaar konnte sich eine solche passender und mit besserer Aussicht auf Erfolg wenden, als an die Mediciner, die dorthin der Ruf des großen und reichen Juliushospitals zog? Wo konnte Schelling besser den Mediciner spielen, als in Würzburg? So vereinigt er sich im Sommer 1805 mit Marcus in Bamberg zur Herausgabe der „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" und preist in einer weihevollen und weihrauchduftenden Vorrede das besondere Glück der Zeiten, daß es möglich geworden sei, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermocht hätten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werke, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden! So Vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht blos von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war, so Viele erkannten auch, daß ein höherer Geist, der Geist des All walte, wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher Alle, jeder in seiner Art, Priester und Dolmetscher gewisser Naturkräfte, so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes. —

Sprach sich in so überschwänglicher Weise der neue philosophische Hippokrates aus, so war es nicht zu verwundern, daß die Würzburger Studenten glaubten, in der Schelling'schen Philosophie sei Alles in Allem gefunden! Im Lokalregierungsblatte war Schelling schon vor seinem Eintreffen in Würzburg als der „große Lehrer" gerühmt worden, und seine Vorlesungen im Wintersemester 1803—1804 waren „überströmt", indem sogar die Staatsdiener dieselben besuchten. Auch im Jahre 1804 wären sie noch zahlreich besucht. Zur „höhern Würdigung des philosophischen Toll-

seins auf dem Katheder", wie sich damals Jean Paul über Schelling ausdrückte, ist es indessen nicht unwichtig, daß der spätere Kreis- und Stadtgerichtsarzt Janson gestand, das Studium der Schelling'schen Philosophie in Würzburg habe ihn beinahe zum Narren gemacht. Und er war wirklich einige Zeit hernach in eine Geisteskrankheit gefallen, von der er jedoch wieder genas. Bereits im Jahre 1804 erzählte man sich, wie ein gewisser Hübner an Paulus nach Würzburg schrieb, von den „Würzburger" Pansophien so Vieles Unbegreifliche, daß diese Unbegreiflichkeit dem schlichten Erdenverstande als eine Haupteigenschaft der neuesten Schule erscheinen konnte. So sehr auch der mystisch-überschwängliche Schelling und der nüchtern-rationalistische Kirchenrath Paulus, welcher im Jahre 1804 mit seinem Jenaer Collegen Niethammer an die neugegründete protestantisch-theologische Facultät nach Würzburg berufen worden war, einander innerlich entfremdet waren, so hatte dies doch auf ihren äußeren geselligen Verkehr weiter keinen Einfluß. Beide hatten in dem kurz zuvor aufgehobenen adeligen Seminarium ihre Wohnung, so daß die Familien durch die Küche freundschaftlich mit einander verkehren konnten.

Mit dem damaligen freisinnigen Bischof von Würzburg stand der „denkgläubige" Paulus in freundschaftlichen Verhältnissen; Schelling stieß aber bei demselben bald an. Mit dem Stiftsherrn und katholischen Professor der Kirchengeschichte, Franz Berg in Würzburg, war schon von vornherein kein gutes Einvernehmen möglich, da schon im Jahre 1802 Schelling's Würzburger Freunde ein ironisches „Lob der Kranioscopie" anonym hatten ausgehen lassen, welches auf Berg abgesehen und in pöbelhaftestem Tone gehalten war. Es wurde darin bedauert, daß man nicht den skelettirten Schädel des Mannes vor sich habe, um nach den Grundsätzen der eben damals aufgetauchten Gall'schen Schädellehre damit zu verfahren. Wenig besser ging es Schelling mit seinem Specialcollegen in der Philosophie, Johann Jacob Wagner, der für das Identitäts-

ſyſtem in mehreren Schriften aufgetreten und mit Schelling in Briefwechſel gekommen war. Auf Schelling's Drängen wurde derſelbe nach Würzburg berufen; aber ſogleich bei ihrem erſten perſönlichen Zuſammentreffen gefielen ſie ſich gegenſeitig nicht. Beide von gleich ſtarkem perſönlichen Selbſtgefühl, ſtießen ſie einander um ſo mehr ab, als Wagner ſchon in Schelling's Bruno nicht mehr den reinen Standpunkt des urſprünglichen Identitätsſyſtems wiederzufinden vermochte. Nach wenigen Wochen zerfielen ſie bereits mit einander, und nach wenigen Monaten ſchon ſtanden ſie ſich als Gegner öffentlich gegenüber.

Ueberhaupt hatte Schelling nicht blos mit ſeinen Gegnern, ſondern auch mit ſeinen Anhängern ein eigenes Schickſal, welches durch die fortwährenden Wandelungen und neuen Wendungen des Schelling'ſchen Philoſophirens hervorgerufen wurde. Beſtand deſſen unterſcheidende Eigenthümlichkeit darin, immer neue Standpunkte geltend zu machen, und nahm der philoſophiſche Proteus faſt in jedem neuen Werke, das er vor die Oeffentlichkeit brachte, auch einen andern Standpunkt ein; ſo war unter dieſen Umſtänden weder zu Gegnern, noch zu Anhängern für die Dauer ein reines Verhältniß möglich. Glaubten ihn die Gegner zu packen, ſo entzog er ſich in einer nächſten Schrift ſogleich wieder durch einen Geſtaltenwechſel ihrem Angriff. Schloſſen ſich aber ſeine Anhänger an die Naturphiloſophie oder den transſcendentalen Idealismus an; flugs kam das Identitätsſyſtem an die Tagesordnung und machte den Anſpruch, die einzig authentiſche Darſtellung des Schelling'ſchen Syſtems zu ſein. Huldigte Jemand dem Identitätsſyſtem, ſo mußte ihn die Myſtik der neuen Ideenlehre im „Bruno" abſtoßen. So konnte es kommen, daß namentlich Wagner als Anhänger und Vertreter des Identitätsſyſtems zugleich als Gegner Schelling's den Standpunkt bekämpfte, den Schelling im „Bruno" und in ſeinen Würzburger Schriften einnahm. Schelling ſelbſt mußte unter ſolchen Umſtänden die Unmöglichkeit fühlen, ſich zu Gegnern und Anhängern in ein reines Verhältniß zu ſetzen. Mit vornehmer

Unbeſtimmtheit und hochmüthiger Ironie half ſich ſeine Proteusnatur über die daraus entſtehenden Schwierigkeiten und Verwickelungen mit kluger Sophiſtik hinaus. Beſchränkte ſich (ſo ſchreibt er 1804 in der Vorrede zu der Schrift über „Philoſophie und Religion") das Zeitalter auf das reine Nichtbegreifen, ſo müßte man es ihm Dank wiſſen; ſtatt deſſen ſucht es ſich das Werk philoſophiſcher Kunſt (ohne Zweifel gilt dies ſpeciell dem Schelling'ſchen „Bruno") durch Gegner und Anhänger zurechtzumachen und anzueignen. Mißdeutungen und Verunſtaltungen ſolcher Werkzeuge der Zeit ſind keiner Rückſicht werth. Deſto angelegener möchten wir aber die Zudringlichkeiten der Nachbeter und Erläuterer von uns ablehnen und ſie auffordern, zu bedenken, daß einige Geiſter doch nicht allein zu dem Zwecke produciren, damit ſie (— die kleinen Geiſter nämlich —) Gelegenheit zu Büchermacherei haben und eine edle Sache durch ihre rohen Anwendungen und geiſtloſen Ausſpinnungen herabſetzen und verrächtlich machen. Der Haufe lärmender Gegner verläuft ſich endlich von ſelbſt, wenn er gewahr wird, daß er umſonſt ſich ermüdet. Weniger iſt in Deutſchland zu erwarten, daß ſich die Maſſe derer ſo bald ſondere, die ſich ohne Beruf zu unerbetenen Anhängern einer Lehre machen und, ohne begeiſtert zu ſein, zu gleichem Skandal der Klugen und der Einfältigen, den Thyrſus tragen: Diejenigen entweder, welche unfähig, die eigentlichen Myſterien der Wiſſenſchaft zu faſſen, ſich in ihre Außenſeite werfen und dieſe mit der Maſſe fremdartiger Dinge, die ſie hineinlegen, zur Carricatur ausdehnen oder die Wahrheit, deren Sinn in der Tiefe gegründet iſt, in einzelnen oberflächlichen Sätzen ausprägen, die keinen Sinn haben und nur den Pöbel in Erſtaunen ſetzen; oder diejenigen, welche die Sprache mißbrauchend, ein hohles Gemüth, mit gutem Willen ſonſt, in ſolche Worte kleiden, welche ihre ſchwache Imagination lebhaft gerührt haben. Denn über Alles gerathen die Deutſchen in's Schwärmen, den geſchlechtsloſen Bienen obwohl nur darin gleich, daß ſie emſig davon zu tragen und zu verarbeiten ſuchen, was unabhängig von ihnen blüht und producirt iſt. Nehmen ſie ſich doch die Mühe,

ſelbſt Gedanken zu haben, für die ſie dann ſelbſt verantwortlich ſind, und enthalten ſich des ewigen Gebrauchs fremder, wofür ſie ihren Urhebern die Verantwortung aufladen; es hielte ſie dann die billige Rückſicht auf ſich ſelbſt zurück, daß — da ſie von fremdem Eigenthum ſchon ſo aufgeblaſen ſind — ſie von eigenen Gedanken, wenn ſie deren hätten, vollends platzen möchten. Die Außenſeite überlaſſen wir ihnen auch ferner; was aber das Innere betrifft; rühre nicht, Bock, denn es brennt! —

In der That, ein vortrefflicheres und Schelling angemeſſeneres Mittel, ſich aus jener Schwierigkeit, von der wir ſprachen, herauszuhelfen, ließ ſich nicht erſinnen. Ohne Zweifel fand es Schelling mühelos, durch ſeinen genialen divinatoriſchen Inſtinct. Nur ja keine Namen genannt und nicht geſagt, wen man eigentlich meine, ſondern in Bauſch und Bogen von Gegnern und Anhängern geſprochen und beide zugleich, jene mit vornehmer Verachtung, dieſe mit vornehmer Herablaſſung ironiſch behandelt! Und ſich dabei den Schein gegeben, als ob der Angegriffene oder Commentirte über Gegner wie Nachbeter gleicher Weiſe erhaben die edle Sache „der allgemeinen Wiſſenſchaft Deutſchlands vertrete". So mußte er dem lärmenden und ſchwärmenden, ſtaunenden und raſaunenden Pöbel gegenüber der „große Lehrer" bleiben. Sie greifen die Natur- und Transſcendentalphiloſophie, das Identitätsſyſtem an; wozu ihnen auf ihre Einwürfe antworten? Iſt dies ja doch nur die Außenſeite des Syſtems, und hat ja doch bereits das „philoſophiſche Kunſtwerk" Bruno auf die eigentlich eſoteriſche Seite, auf die Myſterien dieſer Philoſophie gewieſen, die der „große Lehrer", ohne ſich aus dem Concepte bringen zu laſſen, als orphiſcher Dionyſos in ſeinen Hymnen und Theogonien zu verkündigen bereits begonnen hat. Ob ich eine Schule will (ſo fragt der neu-orphiſche Heros im Jahr 1805)? Ja, aber wie es Dichterſchulen gab, ſo mögen gemeinſchaftlich Begeiſterte fortdichten an dieſem ewigen Gedicht! Gebt mir einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorgt, daß auch der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen, und ich verſpreche Euch einſt

noch den Homeros, das einigende Princip, auch für die Wiſſenſchaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, ſowie keines Hauptes noch Meiſters. Keiner lehrt den Anderen oder iſt dem Anderen verpflichtet, ſondern jeder dem Gott, der aus Allen redet! Lange hab' ich vor Gegnern und Anderen Eiſen und Bogen hingeſtellt, ob ſie durchſchießen; das Folgende wird zeigen, ob ſie den Bogen zu ſpannen vermocht haben! —

Man ſieht, das „ſtheniſche" Selbſtgefühl deſſen, der ſo ſprach, war nicht blos noch daſſelbe, wie in der Junggeſellenwirthſchaft zu Jena, ſondern es war bei dem Ehemann im Frankenlande erſt recht auf's Höchſte geſtiegen, der im Juni 1805 in den „Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft" als Orpheus-Dionyſos ſeine Naturphiloſophie im myſtiſch-theoſophiſchen Gewande begeiſtert verkündigte. Und im Sommer 1806 ſehen wir unſern Heros in der Streitſchrift gegen Fichte das merkwürdige Bekenntniß ausſprechen: Die Schwärmer, behauptet Fichte, berauſchen und begeiſtern ſich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch phyſiſche Reizmittel. Herr Fichte ſagt nicht, der Urheber der Naturphiloſophie bediene ſich ſolcher Mittel; allein zunächſt, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen. Denn es iſt ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die ſich ein Geſchäft daraus gemacht haben, nachtheilig von ihm zu reden, ebendies vorlängſt von ihm mit dem Zuſatze verbreitet haben, daß ihm die Aerzte nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der beſten Geſundheit; noch iſt keine Lebensabnahme an ihm zu verſpüren. Deſto nöthiger aber iſt es, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes Sprichwort ſagt: Verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen! Weiß Herr Fichte jenen Umſtand von meinem Bedienten oder Hausgeſinde? Denn irgend woher muß er ihn doch wiſſen, da er ihn als ein Factum behauptet. Oder hat er auf dieſes nur geſchloſſen, und raiſonnirt er nur wie die Juden am Pfingſtfeſt? Tragen meine Schriften das Zeichen des Rauſches und einer erzwungenen Begeiſterung an ſich? —

So läßt ſich Schelling aus, als ſein Würzburger Triennium zu Ende ging und es ſich für ihn darum handelte, in Baierns Hauptſtadt ein ſicheres Ruheplätzchen zu finden. Qui s'excuse, s'accuse, ſagt ein franzöſiſches Sprichwort; und unſere Leſer werden ſich, im Angeſicht jenes Geredes, des kleinen nackten Mönches mit der Tonſur erinnern, welcher in der Kloſterſchule zu Maulbronn als Kapitäl an einer Säule des Kreuzganges eingehauen iſt, auf einer Traube reitend und an einer Traube naſchend, ganz im Weine ſchwelgend. War dieſe humoriſtiſch-komiſche Figur für den Seminariſten Schelling zu Maulbronn vorbedeutend, ſo war freilich jetzt, da der myſtiſch-philoſophiſche Thyrſusſchwinger in Würzburg ſein Bündel packte, um ſich in München eine Penſion zu erwirken, kein Schütz da, welcher ihm aus dem Mainthale ein zweites Vademecum mit auf den Weg gab. Um ſo leichtern Herzens konnte er aber auch nach der baieriſchen Hauptſtadt überſiedeln.

II.

Mit dem Beginne des neuen Jahrhunderts war das Abſolute von Jena aus zur Parole derer geworden, welche von Schelling die Anregung zum Philoſophiren empfingen. Jeder, der daſſelbe zum Panier des Philoſophirens erhob, ſtickte ſeine eigenen Phantaſien und Gedanken darauf und ſuchte die neue Parole in ſeiner Sprache auszudrücken. Schad war als Privatdocent in Jena, nach Fichte's Abgang, zuerſt noch Anhänger der Wiſſenſchaftslehre, doch zeigte ſich ſchon in ſeinem „Grundriß der Wiſſenſchaftslehre" (1800) Schelling's Einfluß, der in ſeinem „Syſteme der Natur- und Transſcendentalphiloſophie in Verbindung dargeſtellt" noch deutlicher hervortrat, ohne daß man ihn jedoch einen eigentlichen Schellingianer nennen könnte. Schelling war bereits in Würzburg, als Schad als außerordentlicher Profeſſor an die ruſſiſche Univerſität Charkow ging.

In vertrauten perſönlichen Verkehr trat Schelling in Würzburg mit Klein, der damals Rector am dortigen Gym-

naſium war. In ſeinen „Beiträgen zum Studium der Philoſophie“ (1805) ſuchte Klein die Philoſophie als Wiſſenſchaft des Einen und des All, von der abſoluten Identität beginnend, in Paragraphenform darzuſtellen, wobei er ſich im naturphiloſophiſchen Theil, außer Schelling, auch an Steffens und Baader anſchloß und auch die ethiſchen und religiöſen Ideen, nach Schelling's eigenem Zeugniß, im Sinne des Identitätsſyſtems in gedrängter Kürze, nicht ſelten freilich in etwas verworrener Weiſe, behandelte.

Auch die philoſophiſchen Arbeiten Stutzmann's bewegten ſich, wie die Schad's, Anfangs auf dem Standpunkte der Wiſſenſchaftslehre; in ſeiner „Philoſophie des Univerſums“ (1806) verſuchte er jedoch das geſammte philoſophiſche Wiſſen vom Geſichtspunkte des Abſolutſyſtemes neu zu organiſiren. Er unterſcheidet aber dabei die exoteriſche Seite der Philoſophie, welche gleich der Sprache, nur dem Gebiete der exiſtirenden Vernunft angehöre und das Abſolute darſtelle, wie es ſich in uns ſelber erkenne, von der eſoteriſchen Seite der Philoſophie, welche nie in die Darſtellung übergehen könne, da ſie die (vom Glauben zu unterſcheidende) unendliche Vernunft als gegenſatzloſe, reine Contemplation, als eigentliche Gegenwart des Ur-Abſoluten in uns, zum Gegenſtande habe. Indem die Philoſophie, als eſoteriſche, nicht ſowohl in Natur-, Ideal- und Kunſtphiloſophie unterſchieden werden ſolle, ſondern vielmehr in jeder Sphäre das ganze Univerſum nur von verſchiedenen Seiten zu betrachten habe, dürfe eben nicht vergeſſen werden, daß Alles dies eben nur von der exiſtirenden Vernunft gelte. Die Thatſache, daß durch Stutzmann's ganze Schrift eine Polemik gegen Schelling geht, vereinigt ſich mit dem ihr bei ihrem Erſcheinen gemachten Vorwurfe, ihr weſentlicher Inhalt ſei aus Schelling's Vorleſungen aus den Jahren 1804 und 1805 entnommen, ganz einfach durch die Erwägung, daß eben Stutzmann mit Schellings damaligem Standpunkte den früheren Schelling bekämpft, wie er denn auch in ſeiner nächſten Schrift unter dem Titel „Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit“ (1808) das damalige Schel-

ling'ſche Syſtem mit der veränderten Fichte'ſchen Lehre zu vermitteln ſuchte.

An die Schelling'ſche Philoſophie hatte ſich ſchon in Jena als Privatdocent ſeit 1802 Aſt angeſchloſſen, der ſpäter Profeſſor in Landshut wurde. Er war es, der zuerſt in ſeinem „Grundriß der Geſchichte der Philoſophie" (1807) eine vernünftige Nothwendigkeit in der Geſchichte der Philoſophie nachzuweiſen verſuchte, wobei er freilich Alles unter den Gegenſatz des Realismus und Idealismus bringt.

Urſprünglich durch Fichte war auch der Däne Berger angeregt, der 1793—95 in Jena ſtudirt hatte und in ſein Vaterland zurückgekehrt, Dänemarks „ſelbſtdenkenden Männern" däniſch und deutſch Frankreichs politiſche Wiedergeburt und das von Deutſchland ausgegangene Vernunftevangelium als eigentliche „Angelegenheiten des Tages" verkündigte. Im Jahre 1796 abermals nach Jena gekommen, wurde er mit Schelling's Schriften bekannt und allmählich von der Wiſſenſchaftslehre entfernt. Im Jahre 1798 in ſein Vaterland zurückgekehrt, nahm er lebhaftes Intereſſe an Schelling's, Steffens', Schubert's, Oken's, Troxler's Schriften und gab, nachdem er noch in Göttingen Aſtronomie ſtudirt hatte, eine „philoſophiſche Darſtellung der Harmonie des Weltalls" (1808) heraus, von welcher er jedoch ſelber ſpäterhin bekannte, daß ſie mehr nur das verworrene Rauſchen der Weltharmonie in einem lebendigen Gemüthe ſei. Er betrachtete Natur und Geiſt als Weſen und Form der Einen Vernunft und bezeichnete es als die Aufgabe des anſchauenden Geiſtes, in den Naturgeſetzen ſeine Autonomie zu erkennen. Natur iſt ihm das Abbild oder die Erſcheinungsſphäre der Geiſter, die in ihr Eins werden, damit in ihnen ſich die Gottheit anſchaue. Dieſe göttliche Selbſtanſchauung in der Natur und das freie Leben des Geiſtes im All ſind die Pole, um welche ſich Berger's Gedanken bewegen, indem er in ſeinem Werke noch weiter die Sphäre und ihre Erſcheinungen, das bildende Prinzip, die Größe der Dinge im Unendlichen und die Zahlen als Denkformen zugleich und als Weltverhältniſſe betrachtet.

Sklaviſch ſchloß ſich der Mainzer Windiſchmann an Schelling an, der deſſen kleinere Aufſätze empfahl, worin Naturphiloſophie, orientaliſche Weisheit und katholiſche Myſtik in einen ſchönſeligen Bund zwiſchen Philoſophie und Religion zuſammenfloſſen. Daſſelbe gilt von ſeinen „Ideen zur Phyſik", die er im Jahr 1805 zu Würzburg verfaßte. Seine Schrift „von der Selbſtvernichtung der Zeit und der Hoffnung der Wiedergeburt" (1807) war gegen den ſubjectiven Idealismus gerichtet.

Der ebenfalls katholiſche Molitor, der ſpätere Philoſoph der Tradition, wollte in ſeinen „Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geſchichte" (1805) Schelling'ſche Philoſophie durch Görres und Friedrich Schlegel's Ideen ergänzen. Zimmer in Ingolſtadt zimmerte im Jahr 1804 ſeine „theologia christiana" und 1805 ſeine „philoſophiſche Religionslehre" nach Schelling'ſchen Prinzipien. Von ſolchen ließ ſich auch Buchner in ſeiner Schrift: „Religion, ihr Weſen und ihre Formen" (1803) leiten. Und Thanner in Landshut, urſprünglich Kantianer, gab noch im Jahr 1810 eine „möglichſt faßliche Darſtellung der abſoluten Identitätslehre, zunächſt als wiſſenſchaftliche Orientirung über die Höhe und Eigenthümlichkeit derſelben."

Als Profeſſor der Naturgeſchichte an der ſtädtiſchen Secondärſchule zu Coblenz hat ſeit 1802 Görres in Form von Aphorismen mehrere kleine Schriften über Organomie, Organologie und Phyſiologie, ſowie über Kunſt veröffentlicht, worin er ein gründliches Studium der Schelling'ſchen Naturphiloſophie beurkundete und mit begeiſterter Anerkennung Fichte's und Schelling's ſich über die Bedeutung der damaligen neueſten philoſophiſchen Beſtrebungen ausſprach, zugleich aber auch entſchiedenen Widerſpruch einlegte gegen die eitle Anmaßung der Heroen in Kunſt und Wiſſenſchaft, ſich als „Imperatoren der Wiſſenſchaft" zu geberden. Im Jahr 1806 wandte ſich Görres, während ihm ſeine Stelle in Coblenz offen gehalten wurde, nach Heidelberg, um dort Vorleſungen über Phyſik und Mythologie zu halten, deutſche Volksbücher herauszugeben und mit glänzender, phantaſie-

voller Beredſamkeit die Herrlichkeit des Mittelalters zu preiſen. In ſeinen Aphorismen über „Glauben und Wiſſen" (1806) hat der „Odyſſeus der deutſchen Romantiker", wie ihn Ruge treffend genannt hat, die romantiſchen Gedanken Friedrich Schlegel's und Schelling's entwickelt, daß unſer ganzes Wiſſen auf den einfach großen Ueberlieferungen der Urwelt ruhe, die in den Tiefen der Vergangenheit begraben liege, und daß ſelbſt die chriſtliche Mythe nicht ſo tief in die Myſterien der Religion eindringe, als die indiſche, von deren Myſterien den Schleier wegzuziehen, es nun an der Zeit ſei. Damit hat er das Thema ſeiner mythologiſchen Vorleſungen bezeichnet, aus welchen nach ſeiner Rückkehr zu ſeiner Lehrſtelle in Coblenz (1808) ſeine „Mythengeſchichte der aſiatiſchen Welt" (1810) entſtand. Gleichzeitig begann Creuzer die Herausgabe ſeines großen Werkes „Symbolik und Mythologie der alten Völker", worin ſich der außerordentliche, faſt beherrſchende Einfluß zeigt, den Görres auf Creuzer in Heidelberg ausübte. Die Werke von Beiden waren es, durch welche Schelling in der Folge zu ſeinen Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie hingeführt wurde. Ohne Raſt und Halt durchjagte Görres auf ſeinem romantiſchen Hippogryphen, der geflügelten Phantaſie, die Geſchichte der Natur und der Völker. Nicht der prüfende, ſichtende Verſtand, d. h. das denkende Erkennen, ſondern die Willkür der Phantaſie iſt es, welche das Nächſte mit dem Entfernteſten verknüpfend, hiſtoriſches und mythologiſches Detail in den Goldrahmen einer Weltanſchauung einwebt, in der ahnungsvolle Gedanken mit den willkürlichſten Hypotheſen ſich bunt durchkreuzen. Die philoſophiſche Romantik fährt bei ihm mit vollen, geſchwellten Segeln über den Strom des Wiſſens dahin.

Hatte Görres das phantaſtiſche Element der Schelling'ſchen Phantaſie ergriffen und mit einſeitiger Virtuoſität ausgebildet, ſo hat Johann Jacob Wagner in Würzburg vorzugsweiſe den Formalismus des Identitätsſyſtemes ſich angeeignet. Vom Standpunkte des letzteren hatte er bereits vor ſeiner Berufung nach Würzburg zu Salzburg in

den Schriften „Theorie des Lichts und der Wärme" (1802), „von der Natur der Dinge" und „über das Lebensprincip" (1803) Schelling's Naturphiloſophie nach einem univerſellen Plane mit ſtark mathematiſcher Färbung durchzuführen verſucht. Als aber Schelling's myſtiſche und theoſophiſche Wendung, die bereits im „Bruno" angeklungen war, in der Schrift „Philoſophie und Religion" (1804) fortgeſetzt wurde, ſagte ſich Wagner in ſeinem „Syſtem der Idealphiloſophie" (1804) und in der Brochüre „über das Weſen der Philoſophie" (1804) von Schelling los, dem er vorwarf, ſich in Scholaſtik und neuplatoniſchen Idealismus zu verlieren, indem er das Abſolute nicht mehr als Indifferenz des Realen und Idealen, ſondern einſeitig ideal faſſe. Den mit dieſer „idealiſtiſchen Wendung" von Schelling aufgegebenen Standpunkt des Identitätsſyſtemes ſuchte nun Wagner entſchieden feſtzuhalten, indem er zugleich behauptete, die Conſtruction der Wiſſenſchaft müſſe viergliederig ſein, da ſie alle Gegenſätze im Gleichgewicht zu halten habe. In ſeinen im Jahr 1807 geſchriebenen „Ideen zu einer Mythologie der alten Welt" ſagt Wagner: Kant hat den Kelch der Erkenntniß geöffnet und Objectives und Subjectives in demſelben auf beſtimmte, aber ſehr eingeſchränkte Weiſe entfaltet. Fichte und Schelling haben ſich einzeln in das getheilt, was Kant angedeutet hatte, und haben beides zur Blüthe gebracht: Fichte das Subjective durch ſeine Lehre vom Ich, Schelling das Objective durch ſeine Naturphiloſophie. Sowie jener zwar andeutete, daß das Object nach dem Schema des Subjectes zu conſtruiren ſei, für dieſe Conſtruction aber ſelber nichts leiſtete; ſo hat dagegen dieſer die Conſtruction des Objectes mit Geiſt unternommen, für das Subject aber gar Nichts geleiſtet, indem das, was er über das Subject verſuchte, in ſeinen älteren Schriften rein Fichtiſch, in ſeinen neueren aber Platoniſch iſt und er ſelbſt auch in der neueſten Zeit die Naturphiloſophie ſich als ſein Eigenſtes zuſchreibt. Was nun aber weiter erfordert wird, damit das Organon der menſchlichen Erkenntniß zugleich das allgemeine Weltgeſetz entfalte, iſt ein Zwiefaches, nämlich objective Anſchauung und

Mathematik. Was in objectiver Anſchauung aufgezeigt werden kann, iſt durchaus individuell beſtimmt und umgrenzt und Allen zugänglich, und was mathematiſch demonſtrirt werden kann, iſt allein unumſtößlich bewieſen. Daher muß die ganze Weltanſicht eine zeitlich und räumlich anſchauliche, Weltgeſchichte und Naturgeſchichte werden. Daher iſt denn zu arbeiten, daß auf der einen Seite die Deſcriptionen der Naturgeſchichte zu Definitionen und Ideen, die ſpeculativen Anſichten der Naturphiloſophie aber zu Geſtalt und Anſchauung werden; auf der andern Seite aber muß für die Weltgeſchichte eine ganz neue Bahn gebrochen und ihr zeitliches Chaos in eine planmäßige Evolution, ihre fortlaufende Erzählung in organiſirte Darſtellung verwandelt werden. Schrankenloſe Lebendigkeit iſt die erſte Idee der Wiſſenſchaft und ſie ſelber ein Streben, den Geſtalten dieſes göttlichen Lebens ihre Stelle näher oder ferner vom Mittelpunkte und ihre relativen Verwandtſchaften unter ſich anzuweiſen. Iſt das göttliche Leben als Einheit und Allheit Seele der Welt, Alles in Allem; ſo muß auch in der menſchlichen Seele das, wodurch ſie Seele iſt, gleicher Natur ſein, unergründlich tiefes Leben, eine Zeit aus ſich entwickelnd und einen Raum vor ſich hinlegend und in dieſem doppelten Gewebe ſich entäußernd und ſich wiederfindend. Religion iſt erſtes Selbſtgefühl der Seele und Mutter alles Andern, was ſpäter in der Seele erſcheint. Mit der Religion beginnt darum die Geſchichte. Es iſt irrig, daß man (wie Schelling im transſcendentalen Idealismus) in der Conſtruction des Ich auch die Natur conſtruiren zu müſſen glaubt; man muß ſie vielmehr für den Anfang der Conſtruction zugleich mit dem Ich vorausſetzen. Beide Wiſſenſchaften ſind mit einander geſetzt durch ein Drittes, die Religion. Wenn die Speculation ſagt, daß wir alle Dinge in Gott ſchauen, ſo ſchaut ſie die Religion wirklich in ihm. Der Keim der Menſchheit, das Selbſtgefühl entfaltet ſich zuerſt durch die Empfindung, dieſes Verlieren ſeiner ſelbſt an die Dinge. Hat ſich das Leben durch das bunte Spiel der Empfindung bereichert, ſo eignet ſich das Selbſtgefühl dieſen Reichthum zu. Durch ſein Selbſtgefühl

unterſcheidet der Menſch die empfundene Beſchränkung ſeines Lebens von dem entgegengeſetzten beſchränkenden Leben, dem Object. Das beſchränkte Leben iſt ſein eignes, das beſchränkende ein fremdes, und ſo geht ihm durch die Empfindung die Anſchauung einer objectiven Welt auf. Die Empfindung und die objective Anſchauung ſind Elemente der Vorſtellung, welche die Anſchauung des Beſchränkenden und des Beſchränkten in ihrem gegenſeitigen Verhältniß iſt. Auf dieſer Stufe entſpringt der Fetiſchdienſt und die erſte Sprache. Iſt ſchon in der Vorſtellung überhaupt eine Trennung objectiver und ſubjectiver Welt begonnen, ſo vollendet ſich dieſe Trennung nur weiter in der zweiten Stufe menſchlicher Entwickelung. Das Subjective der Vorſtellung bildet ſich im Fortſchreiten der Intelligenz zur Perſon aus, die im Denken und Anſchauen eine innere Welt hat. Das Objective entwickelt ſich lebendig unter zwei allgemeinen Formen: Zeit und Raum. Dieſer Stufe junger Menſchheit entſpricht der Geſtirndienſt. Deſſen, was die beiden erſten Stufen erreichen konnten bedient ſich die dritte Stufe zur Reflexion; in ihr trennt ſich das Formale und Materiale der Vorſtellung, und jenes wird iſolirt verfolgt, dieſes allein zurückgelaſſen. Das Leben, entblößt von ſeinem Geiſte, wird zur Materie; der Geiſt, aus der Materie geriſſen, evanescirt zur Kraft; die Mühſeligkeit der Kräfte heißt Cauſalität, der Tod der Materie heißt träge Maſſe, und die ganze herrliche Darſtellung dieſer Dinge heißt Wiſſenſchaft. Dieſe dritte Stufe, auf der die ganze griechiſche Reflexionsphiloſophie keimt, verhält ſich grübelnd gegen alles Unerforſchliche, meſſend und zählend gegen alles Große und Unendliche. Eine Unendlichkeit des Einzelnen liegt in dieſer Stufe; aber ſie iſt ohne Haltung im Ganzen. Sie hat in tauſend Geſtalten das Leben erkannt, nur hat ſie ſelbſt das Leben darüber verloren. Die vierte Stufe iſt die Rückkehr in die erſte, und es kommt der Rückblick auf die ganze durchmeſſene Bahn hinzu. Der Atheismus der Wiſſenſchaft und Kunſt verſchwindet vor der neuen Theophanie. Die ſelbſtändige Klarheit der Seele in ſich ſelbſt iſt ihr Höchſtes. Aber dieſe Stufe wird unter den Nationen von keiner

erreicht; nur Einzelne ſind es, welche in ihr Freiheit und Rettung vor der Eitelkeit finden. Die Vollendung der Menſchheit in der vierten Periode fällt darum an das Ende der Geſchichte. — Seit dem Jahre 1806 beſchäftigte ſich Wagner mit Vorleſungen über philoſophiſche Mathematik und mit dem Gedanken einer „mathematiſchen Philoſophie", über die er 1811 eine Schrift veröffentlichte. Alles Erkennen (ſagt er) ſei ein Setzen von Verhältniſſen, alle Verhältniſſe aber ſeien mathematiſche, darum müſſe alle Mathematik in Philoſophie aufgelöſt und nachgewieſen werden, daß die begriffenen mathematiſchen Sätze mit den Kategorien des Denkens und den Formen der Sprache zuſammenfallen, ſo daß die Mathematik die wahre Sprache und darum das alleinige Organon der Erkenntniß ſei — ein Gedanke, den bereits Schelling in ſeiner Fichte'ſchen Periode Novalis nachgeſprochen hatte.

Unter den durch die Schelling'ſche Naturphiloſophie angeregten Naturforſchern und Aerzten vom Fache ſuchten zunächſt Dämling in ſeiner „Kritik der vorzüglichſten Vorſtellungsarten über Organiſation und Lebenskraft (1802) und Autenrieth in ſeinem „Handbuch der empiriſchen menſchlichen Phyſiologie" (1801) den Schelling'ſchen Ideen Eingang zu verſchaffen. Kilian fiel, nachdem er in ſeiner „Differenz der ächten und unächten Erregungstheorie" (1803) Schelling ausgeſchrieben hatte, bald wieder von demſelben ab. Der Profeſſor der Chirurgie Walther in Landshut wurde, nachdem er ſich in der Naturphiloſophie „disciplinirt" hatte, Mitarbeiter an den von Schelling und Marcus herausgegebenen Jahrbüchern der Medicin. In eben dieſen ſchrieb Schelling's College Döllinger in Würzburg, nachdem er einen „Grundriß der Naturlehre des menſchlichen Organismus" (1805) herausgegeben hatte, eine Abhandlung über den damaligen Zuſtand der Phyſiologie. Von ſeines jüngern Bruders Karl Eberhard Schelling lateiniſcher Abhandlung „über die Idee des Lebens und deſſen vorzüglichſte Formen" (1803) gab Schelling ſelbſt im erſten Bande der Jahrbücher einen Auszug und machte dabei die Bemer-

kung, es ſei von Intereſſe, daß hier die neueſten philoſophiſchen Anſichten zuerſt in der Sprache der Gelehrten vorgetragen erſcheinen, und in der That (fährt er fort) müßten ſich Anſichten von allgemeiner Bedeutſamkeit in jeder gebildeten Sprache darſtellen laſſen, während beſchränkt-nationelle gewöhnlich nur in der Sprache, worin ſie geboren, ſich etwa verſtändlich machen könnten. Im Jahre 1807 brachten die Jahrbücher Schelling's von eben dieſem Bruder, der ſpäter Obermedicinalrath in Stuttgart wurde, „Ideen und Erfahrungen über thieriſchen Magnetismus" und „Grundſätze für eine künftige Seelenlehre". Im Jahre 1800 hatte, gleichzeitig mit Steffens, der Schweizer Troxler Schelling's Vorleſungen in Jena beſucht und zeigte in ſeinen „Ideen zur Grundlage der Noſologie und Therapie" (1803) neben der Begeiſterung für Schelling zugleich einen ſolchen Grad ſelbſtändigen Denkens, daß Schelling im erſten Bande ſeiner Jahrbücher dieſe Schrift Troxler's als das Beſte bezeichnen konnte, was nach naturphiloſophiſchen Anſichten über eigentliche Medicin bis damals geſchrieben worden ſei. In ſeinen „Verſuchen in der organiſchen Phyſik" (1804) widmete Troxler die erſte Abhandlung ſeinem Lehrer Schelling. Den Troxler'ſchen „Grundriß einer Theorie der Medicin" (1805) zeigte Schelling im zweiten Bande ſeiner Jahrbücher der Medicin an und bezeichnete den Verfaſſer als einen ſelbſtändig denkenden Mann, dem aber methodiſche Strenge und durchgreifende Klarheit, Conſequenz und Beſtimmtheit fehle. Troxler beſchränkte darin den urſprünglichen Gegenſatz des Lebens auf das materielle Princip der Geſtaltung und das dynamiſche Princip der Bewegung und ſtellte den Lebensprozeß dem organiſchen Prozeß als entgegengeſetzten Factor gegenüber, indem er letzteren als Productions- und erſtern, den unorganiſchen Prozeß, als Reproductionsprozeß bezeichnete und im organiſchen Prozeß wieder die relativ entgegengeſetzten Formen der Erregung und Bewegung als quantitative und qualitative Seite unterſchied. Im Mai 1806 ſchrieb er als Arzt in Luzern „über das Problem des Lebens", als Programm zu der im folgenden

Jahre in Wien verfaßten Schrift: „Elemente der Biosophie", worin er als Grundschema alles Lebens die vier Momente selbstbestimmend, bestimmend, bestimmbar und bestimmt entwickelte. Zu Münster in Luzern, wo er seit 1808 als praktischer Arzt lebte, wurden die „Blicke in das Wesen des Menschen" (1812) als ein Absagebrief von der Schelling'schen Natur-Philosophie, die das Leben aus dem Organismus erklären zu können meine, geschrieben und darin jenes Grundschema des Lebens auf die Anthropologie angewandt. Demgemäß werden im Menschen, Leib, Seele, Geist und Körper unterschieden, so zwar, daß diese vier Momente nicht nach einem pythagoräischen Quadrate (Baader's) coordinirt sind, sondern sich im Gemüthe kreuzen und vereinigen. Leib und Seele stehen in Reciprocität, Geist und Körper im Causalverhältniß. Die Functionen des Geistes sind die über die Person hinausgehende Sprache und Zeugung, so daß der Geist mit der Gattung zusammenfällt und als das Ewige und unendlich Räumliche, allein Freie bezeichnet werden muß. Der Körper begründet seinerseits die Person, wie er selbst Product der Gattung ist und die Nothwendigkeit zeigt. In Leib und Seele ur-theilt sich der Geist; in beiden herrscht die Zeit und die Bewegung. Die Individualität verbindet Geist und Körper; die Einheit beider, also gleichsam der Seel-Leib, ist die Ichheit. Sinn und Trieb entsprechen in der Ichheit der Seele und dem Leibe. Der unverrückbare Mittelpunkt der Individualität und Ichheit ist das Gemüth, welches in Phantasie und Temperament sich als geistiges und körperliches, im Enthusiasmus und Pathema als seelisch und leiblich bethätigt. Die Unterlage dieser mittlern Lebenssphäre ist der Lebensgeist oder das circulirende Lebensmedium als unsichtbarer Organismus, der sich in den Traumzuständen vernehmlich macht. Religion ist Medicin und Medicin, ist Religion, und darum foris canes!

Lorenz Oken, der vom Jahre 1804—1807 in Göttingen als Privatdocent wirkte, übernahm die Vollendung des frühern Schelling'schen Standpunktes und die Durchführung der Naturphilosophie als reiner Erfahrungswissen-

ſchaft als ſeine eigentliche Lebensaufgabe. Wie Oken ſelbſt Schelling als denjenigen bezeichnete, welcher den Deutſchen die Naturphiloſophie gebracht hatte, ſo zählte Schelling und ſeine naturphiloſophiſche Schule Oken zu den ihrigen, und im Jahre 1806 brachte der zweite Band der Schelling-Marcus'ſchen Jahrbücher der Medicin einen Aufſatz Oken's über „die Idee der Pharmakologie als Wiſſenſchaft". Auch das Schelling'ſche Identitätsſyſtem faßte Oken nur als Naturphiloſophie und dieſe als das Eins und Alles der Philoſophie; die Geiſtes- und Sittenlehre galt ihm nur als Fortſetzung der Naturwiſſenſchaft. Speculation und Empirie ſollen eins ſein und die Naturwiſſenſchaft in der Art auf Mathematik gegründet werden, daß die Urformen der Mathematik als Geſetze der Naturfunctionen nachgewieſen und in den Bildungen der Natur überall Einheit, Harmonie und Zuſammenhang entdeckt werde. Im Jahre 1806 hatte Oken einen Grundriß der Naturphiloſophie verfaßt und im Manuſcript an Eſchenmayer und Andere mitgetheilt. Nicht dieſer Grundriß ſelbſt erſchien im Druck, ſondern nur eine gleichzeitig abgefaßte „Ueberſicht des Grundriſſes des Syſtems der Naturphiloſophie und der damit entſtehenden Theorie der Sinne" (1803). In dreifacher Einheit (wird hier von Oken gelehrt) ſteht das Heiligthum der Natur vollendet da; innerhalb einer Sphäre von drei Potenzen iſt das Leben der Natur eingeſchloſſen, deren letzte die Vereinigung der beiden erſten vorſtellt. Jede dieſer Potenzen aber theilt ſich wieder in drei Momente: Identität, Gegenſatz und Vereinigung. Das Schema der erſten Potenz iſt die Ellipſe, deren drei Grundformen Linie, Kreis und Ellipſe als (Vereinigung der beiden andern) ſind. Die drei Grundformen der zweiten Potenz erſcheinen in der Parabel, Hyperbel und Eiform, als den Schematen der Wirkſamkeit des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus. In der dritten Potenz, welche die beiden andern verbindet und ordnet und die Perioden der Schöpfung beſchließt, iſt der Galvanismus mit dem Schema des Kegels das erſte, der Vegetatismus mit dem Schema der Sphäre das zweite, und die Thierheit

mit dem Schema des mit der Sphäre vereinigten Kegels (oder des Ellipsoons) das dritte Moment. Den Grundcharakter des Thieres bildet sein Losgerissensein von fremder ursächlicher Productivität, das Bilden des eigenen Schwerpunktes. Ist der Sinn die Function, vermöge welcher ein Organismus ein Moment der Natur mit sich vermittelt, so ist die Thierwelt als ein Thier zu betrachten, in welchem sich die Sinne stufenweis entwickeln, bis alle mit gleicher Energie geschaffen sind. Erst die Totalität des Thierreichs, der Mensch, bringt Kunstproducte hervor, in deren Stufenfolge die Philosophie die höchste ist. — In der Schrift „Von der Zeugung" (1805) stellte Oken die Lehre auf, daß alle organische Wesen aus Bläschen oder Zellen entstehen und bestehen, welche für sich betrachtet die infusoriale Masse oder der Urschleim sind, woraus sich alle größeren Organismen gestalten, so daß ihre Erzeugung nichts Anderes ist, als eine gesetzmäßige Zusammenhäufung solcher Infusorien oder Urbestandtheile der organischen Masse. Nur durch Aufnahme solcher sogenannten Urthierchen ernährt sich und wächst der höhere Organismus. Nachdem das All einmal erschaffen, ist alles Vergehen Auflösung, alles Entstehen Verbindung, alles Streben der Thiere also eine Reduction auf ihre Urstoffe, die Infusorien, deren Summe unveränderlich feststeht. Wo die Infusorien hervortreten, ist daher Sterben, Fäulniß; darum ist die männliche Samenbildung lebendige Fäulniß, durch die der Organismus sich in die Infusorien zersetzt. Das Samenbilden und die Schwangerschaft, das Zeugen und Gebären sind eine und dieselbe Zerfällung des Thiers, ein Zerfließen der Alten in die Jungen, das wahre Absterben. Der Trieb zur Begattung ist daher kein Zwecktrieb zur Fortpflanzung; er strebt nur, sich des bereits abgelösten Lebendigen in seinem Leibe zu entledigen; daher die Wollust. Die Fortpflanzung ist die absichtslose Folge des thierischen Todes, eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Nicht das Thier, das ihr seht, ist das Thierische; es ist nur der wandelnde Stamm des Thierischen in ihm, das mit dem Alter der Mannbarkeit auszuziehen strebt, als Samen sich

allmählich entfernt, um ſich ein neues Haus zu ſuchen und das alte als abgebraucht zur Luſt des Urthieriſchen verſteinert liegen läßt. — Nachdem Oken ſeinen „Abriß des Syſtems der Biologie“ (1805) und mit Kieſer gemeinſchaftlich „Beiträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Phyſiologie“ (1806) herausgegeben hatte, wurde er im Jahre 1807 als außerordentlicher Profeſſor der Medicin nach Jena berufen, wo er in einer kleinen Schrift „über die Bedeutung der Schädelknochen“ (1807) die epochemachende Entdeckung machte und bewies, daß der Schädel nur eine Erweiterung der Wirbelſäule und daß darum in der Bildung des Schädelwirbels der Schlüſſel zum ganzen Knochenbau des Thieres enthalten ſei.

Zu Schelling blieb das Verhältniß Oken's fernerhin kein nahes und freundliches. Der Mann, welcher die urſprüngliche Schelling'ſche Naturphiloſophie mit der empiriſchen Forſchung verſchmolz und ihre Prinzipien conſequent durchführte und vollendete, konnte nicht mehr mit dem Urheber der Naturphiloſophie Hand in Hand gehen, als dieſer die platoniſche Ideenlehre und religiöſe Myſtik hineinwob. Die Einzigen unter Schelling's erſten und geiſtvollſten Anhängern, die wir ihm durch den Verlauf der platoniſchen und theoſophiſch-myſtiſchen Wendung hindurch treu folgen ſehen, waren Steffens und Schubert.

Steffens hatte, wie wir ſahen, ſogleich bei ſeiner Ankunft in Deutſchland ſich an die Schelling'ſche Naturphiloſophie und an Schelling perſönlich angeſchloſſen. In Freiberg ſchrieb er 1799—1800 ſein friſcheſtes und urſprünglichſtes Werk, die „Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde“, worin er von dem ſpielenden und willkürlichen combinatoriſchen Verfahren Schelling's den maaßloſeſten Gebrauch machte. Er wollte darin, wie er ſelbſt ſagt, auf dem Wege der Reduction entwickeln, was Schelling durch Deduction gefunden hatte. Der Menſch ſollte ganz und gar ein Product der Naturentwickelung ſein und dieſe ihr innerſtes Myſterium im Menſchen concentriren. Alle Erſcheinungen des Lebens in der Einheit der Natur und der Ge-

ſchichte zu verbinden, alſo die geologiſche Entwickelung des Lebens in der Totalität aller ſeiner vegetativen und animalen Formen darzuſtellen, war die Abſicht dieſer Schrift. Ein Gegenſatz iſt es am Ende, der im animaliſchen Leben als Senſibilität und Irritabilität, im Organiſchen überhaupt als Thier und Pflanze, in der chemiſchen Sphäre als Stickſtoff und Kohlenſtoff, in der geologiſchen als Kalk- und Kieſelformation ſich darſtellt, welche letztere die erſte Regung der animaliſirenden und vegetativen Tendenz der Natur zeigt. Die Kalkgebirge zeigen die Reſiduen derjenigen Thätigkeit, durch deren vollkommenes Individualiſiren erſt die Animaliſation entſtand. Das ungeheure Thier, deſſen Skelett die ganze Kalkreihe darſtellt, war eben deswegen kein Thier; die ungeheure Pflanze, deren Reſiduum die ganze Kieſelreihe darſtellt, war eben darum keine Pflanze, weil die Individualität noch nicht in ihr gekeimt hatte. Wie aber in der urſprünglich homogenen Maſſe die erſte Entgegenſetzung entſteht, wie aus dieſer alle übrigen entſpringen, und wie ſie ſich wechſelſeitig erhalten, ohne daß die urſprünglichen von den ſpäteren aufgehoben werden, dies lehrt eine Geſchichte der Erde. Wenn nun aber ſo alle Körper der Erde, als eine Reihe betrachtet, die Polarität offenbaren, wenn in der Mitte dieſer Reihe die Polarität der Erde als Polarität der Körper ſelbſt, als iſolirter Magnetismus erſcheint, ſo wird dieſer der Evolution der Erde zum Grunde liegen und die Endpunkte dieſer Evolution, Stickſtoff und Kohlenſtoff, werden als Repräſentanten des Magnetismus erſcheinen. Dies iſt das eigentliche Thema des Steffens'ſchen Werkes, welches von allen zur Schule gehörigen mit freudiger Anerkennung begrüßt wurde, ſo daß Steffens bald als ein Schelling völlig ebenbürtiger Repräſentant der Naturphiloſophie angeſehen und im Jahre 1804 als Profeſſor der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft nach Halle berufen wurde. Dort war unter Andern Varnhagen von Enſe, als angehender Mediciner, ſein Zuhörer und fand in dem „heitern jugendlich hübſchen, von beredter Geiſtigkeit ſprudelnden Steffens eine ebenſo liebenswürdige als geniale Erſcheinung". Er riß (ſo bekennt

Varnhagen) in ſeinen Vorleſungen gleich im Anfang ſeine Zuhörer in Begeiſterung fort. Es war unmöglich, in dieſem Gedränge von tiefen Anſchauungen, großartigen Verknüpfungen und blühenden Sprechweiſen, die ſeiner Beredſamkeit entquollen, ſich einer aufwallenden Theilnahme zu erwehren. Ich verſetzte mich mit Leichtigkeit in die naturphiloſophiſchen Anſichten und Ausdrücke; ich ſah mit Bewunderung den begeiſterten Lehrer einen ungeheuern Stoff herrſchend durchſchalten; ich freute mich der Liebenswürdigkeit eines Vortrags, der immer ein bewegtes Herz erkennen ließ. — Zum Behuf ſeiner Vorleſungen gab Steffens im Jahre 1806 ſeine „Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft" heraus. Dem ſorgfältigen Leſer (ſagt er in der Vorrede) wird es von ſelbſt klar werden, wie viel ich Leopold von Buch, Görres, Alexander von Humboldt, Kielmayer, Möller, Reil, Ritter, Treviranus, Trorler, Werner, Winterl verdanke; vorzüglich wird man mehrere bekannte Anſichten Schelling's hier wiederfinden. Unſerer Zeit nämlich (heißt es dann weiter in der Einleitung) ward es vergönnt, das Erwachen der uralten Speculation und diejenige Anſchauung, die alle Gegenſätze vernichtet, zu ſchauen, und als den lebendigen Geiſt, der uns dieſe Anſchauung ſchenkte, nenne ich Schelling. Nicht zwar die Idee, die vielmehr ſo alt wie die Geſchichte ſelbſt, alle Anſichten des Lebens und der Wiſſenſchaft leitete und durch große Geiſter zu verſchiedenen Zeiten vernehmlich genug ausgeſprochen wurde, iſt Schelling's Eigenthum. Aber durch ihn wurde ſie dem Zeitalter offenbar, nachdem ſie lange aus allen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen zurückgedrängt worden war. Das eigenthümliche Verdienſt Schelling's iſt vielmehr das Beſtreben, die ewige Wahrheit als nie erlöſchende innere Sonne aller Wiſſenſchaft und alles Erkennens in der Geſchichte auf immer zu begründen, und die wahre Würde ſeiner Individualität offenbart ſich in dem raſtloſen, ſeiner trefflichen Natur früh eingepflanzten Triebe, alle Abweichungen der Zeit zur Urquelle zurückzuführen, das Endliche aber als Scheinrealität einer ſinnlichen Anſchauung, inſofern es als ein Anſich

ein falſches Leben heucheln will, als ewiges Opfer der Wahrheit zu weihen. Wäre es uun auch der Fall, daß er in dieſem oder jenem dem Irrthum erliegen mußte, ſo bleibt ihm doch das unſterbliche Verdienſt, einen wiſſenſchaftlichen Cultus eingerichtet zu haben, wie ihn die Geſchichte bisher nicht kannte. Eine ſolche Anſicht vermag nun auf eine hohe Weiſe das Herrlichſte zu offenbaren, und wem es gelungen iſt, ſich ihrer zu eigen zu machen, der erkennt nicht nur jene Einheit der Dinge mit einer allgemeinen Einheit, ſondern auch die mit ihr zugleich gegebene ſelige Einheit der Dinge mit ſich ſelbſt, durch welche die ihnen innewohnende Einheit als Eins geſetzt wird mit ihrem abgeſonderten Daſein. Ergriffen von unendlicher Liebe findet das Gemüth ſich in den Dingen wieder, und die Relation, das Maaß der Beziehungen, durch welches uns die Gedanken verwandter und verſtändlicher, die Dinge entfernter und fremder erſchienen, iſt verſchwunden. Ganz in dem Ewigen der Natur verſunken, finden wir uns ſelbſt ohne Furcht, als Natur, und retten die Freiheit, indem wir ſie hingeben. Wie die Freiheit oder das göttliche Gemüth ſich ſelbſt findet in der Nothwendigkeit oder in der göttlichen Natur, ſo findet ſich die Nothwendigkeit auch ſelbſt in der Freiheit, und wie die Nothwendigkeit in ewiger Verbindung mit der Freiheit lebendig, ſo iſt die Freiheit in ewiger Verbindung mit der Freiheit ſittlich. — Indem ſich nun in den „Grundzügen" ſelbſt Steffens faſt wörtlich an Schelling's „Darſtellung" des Identitätsſyſtemes anſchließt, unterſcheidet er ſich von Schelling darin, daß er nach Baader's, Troxler's und Wagner's Vorgange das Hauptbeſtreben der Naturphiloſophie in die Erkenntniß der Relativität der Gegenſätze als Erkenntniß der Quadruplicität ſetzt, die er als den Faden anſieht, der uns im Chaos der Natur ſicher leite. Was für die Zeit die Quadruplicität der größern und kleinern Epochen, und für den Raum die vier Weltgegenden ſind, ebendaſſelbe ſind für die Beobachtung die vier Elemente und für das chemiſche Experiment die vier Grundſtoffe (Sauer-, Waſſer-, Stick- und Kohlenſtoff.) Ein jedes Endliche enthält die ganze

Quadruplicität in ſich, nur mit dem Hervortreten der einen Seite, durch welche eben die beſtimmte Potenz bezeichnet wird; das Endliche ſelbſt aber iſt die Identität der vierfachen Richtungen, der Cirkel des ſcheinbaren Quadrats. Das Leben des Totalorganismus, der Erde, zeigt zuletzt in der Vegetation und Animaliſation, wie dieſe letztere eine Stufenfolge darbiete und auf der letzten Stufe, der Senſibilität, die Thierklaſſen der Entwickelung der Sinne parallel gehen. Der Mittelpunkt aller Organiſationen iſt aber der Menſch, und alle einzelnen Sphären der Organiſation ſind als disjecta membra der Menſchenorganiſation anzuſehen. Das Kind iſt ſanguiniſch, der Jüngling choleriſch, der Mann melancholiſch, der Greis iſt phlegmatiſch. Krankheit iſt nur aus der totalen Spannung der Organiſation überhaupt zu verſtehen; ſie iſt das Streben einer einzelnen Function, die totale Form der Organiſation in ihre einzelne Potenz aufzunehmen. Geſundheit iſt die Durchſichtigkeit des Körpers für die Seele, vollkommene Identität der Seele und des Leibes. Bewußtſein iſt die Spannung zwiſchen einem innerlich Unendlichen (als Ich) und einem äußerlich Unendlichen (als Univerſum) als eine innere Spannung geſetzt. Durch das Bewußtſein wird in jedem Moment das Unendliche, alſo die Totalität, geſetzt und der Gegenſatz von Aeußerm und Innerm aufgehoben. Das Bewußtſein iſt im Mittelpunkt aller Individualität. Die reine Individualität führt, in ſich begründet, immer nur ein eigenes zeitloſes Leben; geſchichtlich drückt ſie ſich als Sittlichkeit, in der Natur als ewige ungetrübte Harmonie aus. Die wahre Natur iſt nur diejenige, welche ohne Gegenſatz in ſich ſelbſt lebend, der Form nach nothwendig, alſo die Identität der Form und des Weſens, der Sittlichkeit und der Harmonie, der Natur und Geſchichte erkennt. Freiheit und Nothwendigkeit ſind, wie Materie und Geiſt, ewig in einander. — Wie Steffens in dieſer Schrift noch ganz auf dem urſprünglichen naturphiloſophiſchen Standpunkt der Identitätsphiloſophie ſtand, zeigt ſchließlich auch die Art, wie er in der Vorrede über die Anhänger der Naturphiloſophie als eine andere Art von Geg-

nern ſpricht. So ſind Einige (ſagt er), die ſich haben ſagen laſſen, wie Alles in der Totalität ſei, und die dies auch wohl auf eine halbe Weiſe begreifen, denen es aber nicht gegeben iſt, den deutlichen, beſtimmten Umriß des Individuellen klar zu faſſen. Dieſen erſcheint Alles: Leben, Geſtalt, Form, das Einzelne und Ganze als ein Unbeſtimmtes, als Andacht, Ahnung, Anbetung, was ſich nicht mit der klaren Vernunft faſſen läßt, weil dieſe Alles, das Ganze wie das Einzelne, auf die beſtimmteſte Weiſe anſchaut; ſie faſſen daher dieſes Unbeſtimmte mit dem heiligen Willen, mit Frömmigkeit. Andere hatten gehört, daß Poeſie und Philoſophie, Wiſſenſchaft und Kunſt Eins ſei; ſie meinten daher, man könne wohl beide äußerlich verbinden, was begreiflicher Weiſe beiden gleich ſchädlich ſein muß. — An den Schelling-Marcus'ſchen Jahrbüchern der Medicin hat ſich Steffens nur im letzten Bande (1808) mit einer Abhandlung „über die Vegetation des animaliſchen Prozeſſes" betheiligt.

Auch Schubert war, wie Steffens, bereits in Jena als Student der Medicin perſönlich durch Schelling angeregt worden, verdankte aber auch Steffens nicht wenig. Nachdem er eine Zeit lang als praktiſcher Arzt in Altenburg in beſchränkten Verhältniſſen gelebt hatte, war er um Werner's willen nach Freiberg gegangen, wo er nach Schelling's naturphiloſophiſchen Schriften, zum Theil auch aus deſſen Vorträgen ſchöpfend, ſeine „Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens" (1806 und 1807) verfaßte. Der erſte Theil handelt vom allgemeinen Grunde des Lebens. Zur Vereinigung des Entgegengeſetzten, des Männlichen und Weiblichen, führt nicht das Streben, ſich zu ergänzen, ſondern der ſchöpferiſche Trieb. Leben iſt Schaffen, das Leben aber nur Eines, das Leben des Alls oder Kosmos. Darum ſind auch die Entgegengeſetzten gleich, nur verſchieden entwickelt, und nur zwiſchen minder und mehr Vollkommenem, zwiſchen verſchiedenen Entwickelungsſtufen findet Gegenſatz ſtatt, und das höher ſtehende Männliche begeiſtert und erhebt das Weibliche zu gleicher Schöpferthätigkeit, ſo daß in der ſchaffenden Vereinigung beide dem Ele-

mente des Lebens, dem Ganzen, gleich ſtehen und der Einen Subſtanz, von welcher die Dinge nur Modificationen ſind, gleich werden. — Die kosmiſchen Verhältniſſe des Lebens betrachtet der zweite Theil. Die Verweſung iſt das Zurückfallen in die erſte Materie und die Alles beſeelende Luft; die Zeugung das Herausſetzen aus beiden. Als allgemeines Weltgeſetz offenbart ſich im Größten und Kleinſten das Geſetz, daß in der ganzen Natur der Grundlage ein Vermögen gegeben iſt, bei einem gewiſſen Grade des Erregtſeins durch das Poſitive oder Männliche auf dieſes ſelbſt poſitiv zu reagiren. — In Dresden, wo Schubert nach ſeinem Abgange von Freiberg Vorleſungen hielt, entſtand aus dieſen die Schrift „Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften" (1808), worunter er beſonders diejenigen Erſcheinungen verſtand, die Zuſammenhänge mit dem Univerſum zeigen, deren unklare Erkenntniß dem Dämmerungslichte gleiche, das der von der Sonne abgewandten Planetenhälfte zukomme. Hier werden beſonders kosmiſche und geologiſche Verhältniſſe und thieriſcher Magnetismus behandelt. — Schelling erwies ſich gegen ſeinen Jünger Schubert dadurch freundlich und dankbar, daß er ihm 1809 die Stelle eines Directors des Realinſtituts in Nürnberg verſchaffte, wo der Schelling'ſche Naturphiloſoph in ſeinem träumeriſch-zerfloſſenen Weſen durch die Bekanntſchaft mit Franz Baader und St. Martin's Schriften in die myſtiſch-theoſophiſche Richtung gerieth, die ſeitdem in ſeinen Schriften hervortritt.

So ſehr ſich auch der Naturforſcher mit dem Schelling'ſchen Identitätsſyſteme befreunden mochte; es ließ ihn unbefriedigt, ſobald über die poetiſche Naturbegeiſterung die überlieferten religiöſen Vorſtellungen die Oberhand gewannen. Die Frömmigkeit konnte in der Lehre von dem All-Einen, das bald als Gott bald als Welt gefaßt werde, nur einen Pantheismus erblicken, der es zu keiner Anbetung Gottes bringen konnte. Ein Theologe, der eine Zeit lang im erſten Jahrzehent dieſes Jahrhunderts dem Schelling'ſchen Syſteme angehangen hatte, Tzſchirner, machte im Jahre 1811 in ſeinen „Briefen über Reinhard's Geſtändniſſe" über

ſeine Beziehung zur Schelling'ſchen Philoſophie folgendes merkwürdige Bekenntniß: Ich muß geſtehen (ſchreibt Tzſchirner), daß mich das allgemeine Leben, welches dieſe Philoſophie in die todte Natur haucht und den Sonnen und Planeten, wie dem Wurm und der Pflanze mittheilt, die Vereinigung, welche ſie zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen vermittelt, wunderbar angezogen hat. Die Phyſik hatte mich die Weltkörper nur als Maſſen betrachten gelehrt, welche ſich ſeelenlos nach dem Geſetze der Schwere bewegen; die Naturphiloſophie beſeelte dieſe Maſſen, und heitrer blickte ich zu den Sternen auf und fühlte mich ihnen in dem Gedanken befreundet, daß in ihnen, wie in mir, die Fülle des Lebens, obwohl in unendlich höhern Potenzen, und das Bewußtſein ihrer ſchöpferiſchen Kraft und ihres fröhlichen Wandels in den himmliſchen Sphären wohne. Kant's Kriticismus hatte eine ſcharf trennende Grenze zwiſchen das Sinnliche und Ueberſinnliche geſtellt, hatte mir das Schauen und das Wiſſen genommen; die Naturphiloſophie warf die Scheidewand zwiſchen dem Sinnlichen und dem Ueberſinnlichen nieder, vermählte den Himmel mit der Erde, lehrte mich das Unendliche im Endlichen ſchauen und ſchloß Vernunft und Phantaſie in Ein Vermögen zuſammen, in das Vermögen, das Unendliche anzuſchauen, und ſetzte Poeſie und Philoſophie in die engſte Verbindung. Bald aber verſchwand in mir dieſe poetiſche Stimmung wieder. Die nüchterne Ruhe trat wieder ein, und ich ſuchte den Sinn dieſer Philoſophie mit Beſtimmtheit und Deutlichkeit zu faſſen. Da war es mir, als würde mit Einem Mal ein ſchöner Zauber gelöſt; da ſah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbeſtimmten und luftigen Geſtalten ohne Conſiſtenz und Haltung umringt; da öffnete ſich ein Abgrund, der alles Große und Herrliche zu verſchlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphiloſophie Klarheit und Deutlichkeit und ſicheren Begründung zweifeln, entdeckte ich, daß ſie zu den troſtloſeſten Reſultaten führe. Mehr hat mir keine Philoſophie verſprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; ſtreifen wir aber

die ſchöne Hülle ab, ſo tritt uns hohl und bleich eine Geſtalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. Die Philoſophie, die ſo viel vom Anſchauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes, vom ſeligen Leben im Abſoluten redet, endigt mit dem Reſultate, daß Alles, was iſt und geſchieht, mithin auch der Menſch mit ſeinen Gedanken, Entſchlüſſen und Handlungen die nothwendige Wirkung einer nothwendigen Lebenskraft ſei, welche unabläſſig zeuge und gebäre und ihre Zeugungen verwandle und umgeſtalte, um wieder neue Productionen aus ihrer nie erſchöpfenden Fülle hervorgehen zu laſſen. Dies iſt das Reſultat der Naturphiloſophie, womit ſie Alles hinwegnimmt, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung giebt, die Idee der Gottheit, der Unſterblichkeit, der Freiheit und der Sittlichkeit. Laſſe man ſich nicht durch die Sprache der Andacht, durch die öftern Erwähnungen Gottes und ſeiner Offenbarungen verführen. Der Gott der Naturphiloſophen iſt das Univerſum; es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtſein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit. Das ſelige Leben dieſer Philoſophie beſteht nur in der Exaltation des Gemüths, welches ſich ſelbſt vergeſſend das allgemeine Leben anſchaut und betrachtet. Ihr Unendliches iſt nur ein geſteigertes Endliches, und was wir das Ueberſinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hineintritt, Gottheit, Freiheit, Unſterblichkeit, das ſucht man in dem Syſteme des Abſoluten vergebens. —

So der theologiſche Mann. Nicht anders in der That konnten die gläubigen Verkündiger des Chriſtenthums denken und urtheilen, denen die Kant'ſche Kritik der Ideen des Ueberſinnlichen unverſtanden geblieben war. Wie Tzſchirner'n, ſo erging es Vielen, welche an das Schelling'ſche Syſtem den Maßſtab der religiöſen Ueberlieferung anlegten. Aber auch Klarheit, Deutlichkeit und ſichere Begründung hatte Tzſchirner an demſelben vermißt, und von dieſer Seite griff in der Reihe der philoſophiſchen Gegner Schelling's Köppen das Identitätsſyſtem an.

III.

Die Reihe der Angriffe auf das Schelling'ſche Syſtem eröffnete der Kantianer Schmid zu Jena, in ſeinen „Aufſätzen philoſophiſchen und theologiſchen Inhalts", welcher die Identitätslehre als eine Ausgeburt der mit Fichte begonnenen revolutionären philoſophiſchen Epoche und Entartung der Kant'ſchen Philoſophie bezeichnete. Krug in Wittenberg hatte in ſeinen „Briefen über den neueſten Idealismus" das Schelling'ſche Syſtem des transſcendentalen Idealismus vom Standpunkt eines populariſirenden Wolfianismus angegriffen, in welchem die Kant'ſche Philoſophie alle Spitzen verlor. Obgleich er darüber von Hegel im kritiſchen Journal derb hergenommen wurde und Hegel den Krug'ſchen Angriffen gegen Schelling vorwirft, es gehe dabei Alles durcheinander, wie Mäuſedreck und Koriander; ſo hatte derſelbe doch ganz richtig herausgefunden, daß es widerſprechend ſei, wenn in der Philoſophie durchaus Nichts vorausgeſetzt werden ſolle und doch das Abſolute als abſolute Identität vorausgeſetzt werde, und daß ſich Schelling das Anſehen gebe, das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen zu deduciren. Hegel erwidert ihm darauf, jenen Widerſpruch werde der gemeine Verſtand immer in der Philoſophie finden, da derſelbe das Abſolute mit dem Endlichen in denſelben Rang ſetze; und in Bezug auf die zweite Inconſequenz verſtehe Herr Krug die Sache, wie der gemeinſte Plebs, und fordere, es ſolle jeder Hund und Katze, ja ſogar Herrn Krug's Schreibfeder deducirt werden.

In dem von Bouterwek herausgegebenen „Muſeum der Philoſophie und Literatur" (1803) hatte Schulze (Aeneſidemus) in Helmſtädt anonym „Aphorismen über das Abſolute" drucken laſſen, welche auf eine Parodie des Identitätsſyſtems abgeſehen waren, von deſſen Anhängern aber für baare Münze genommen wurden. Für dieſe Perſiflage ſtattete Schelling im erſten Heft, der „Jahrbücher der Medicin" dem „nicht unbekannten Verfaſſer" öffentlich ſeinen Dank ab, weil es an ſich angenehm ſei, das ungebildete

Geſchrei der deutſchen Polemik durch einen Ton von Geiſt und Laune unterbrochen zu ſehen, theils weil Bouterwek dieſe Parodie ſeiner Lehre als eine neue vortreffliche Lehre und Vorſtellungsart gläubig aufgenommen habe. In letzterem Punkte hat freilich Schelling, der ſo klug war, zum böſen Spiele gute Miene zu machen, neben die Scheibe geſchoſſen, indem Jacobi im Juni 1803 an Reinhold ſchrieb, daß ihm Bouterwek in einem Briefe mitgetheilt habe, der Verfaſſer der Aphorismen über das Abſolute wolle für's Erſte ungenannt bleiben, weil ſein ſehr bekannter Name ſonſt die bittere Verſpottung der Schelling'ſchen Träumerei, über die er ſich durch eine der feinſten Parodien luſtig mache, zu früh in Ernſt verwandeln würde. In den Aphorismen hatte es geheißen: „Der Abglanz des Abſoluten, indem er ſich am Nichts bricht, geſtaltet Erſcheinungen und veranlaßt dadurch die Entſtehung einer unendlichen Vielheit ſcheinbarer Realitäten". Dieſes Nichts aller Relation (meint nun Schelling) iſt eben Nichts außer dem All, ſondern das All ſelbſt.

Während nun Nikolai zu Berlin in ſeiner „neuen allgemeinen deutſchen Bibliothek", dem Tribunal der wäſſerigen Verſtandesaufklärung, auf das neue Abſolutſyſtem und deſſen Anhänger unverdroſſen mit Plattheiten losſchlug; während gegen daſſelbe ein gewiſſer Kunhard in ſeinen „ſkeptiſchen Fragen" den Standpunkt der gewöhnlichen Kantianer damaliger Zeit und des Skeptikers Aeneſidemus (Schulze) zu Hülfe rief, der jene Parodie auf das Abſolute geſchrieben hatte; während ein Pſeudonymus Ernſt Polarch im Jahre 1803 aus Germanien über „des Paracelſus Spinoſior abſolutes Ei" allerlei Witzigkeiten vom Stapel laufen ließ; während endlich der Theologe Jeniſch in ſeiner „Kritik des dogmatiſch-idealiſtiſchen Religions- und Moralſyſtems" (1804) alles Gift und alle Galle eines raſenden Haſſes über das Schelling'ſche Syſtem ausſchüttete: verfolgte Reinhold in Kiel in ſeinen „Beiträgen zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie", ſeit 1801, neben der Aufgabe, ſeinen eigenen philoſophiſchen Standpunkt zu ent-

wickeln und zu begründen, fortwährend die Polemik gegen Schelling mit wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit. Schelling (hebt er hervor) habe die letzte Conſequenz aus dem durch Kant begonnenen transſcendentalen Idealismus gezogen, aber ſein ganzes Philoſophiren beruhe auf einer Verwechslung des Denkens und Vorſtellens, des Weſens und der Erſcheinung, und durch Anwendung vieldeutiger Worte verwirre derſelbe getrennte Gebiete; der wirkliche Begriff der Identität aber fehle ihm, da die Indifferenz in ſeinem Syſteme nur durch Abſehen von der Differenz und Wiederhinſehen auf dieſelbe gewonnen werde. Am gründlichſten aber gingen dem Urheber des Identitätſyſtemes zwei aus der Jacobi'ſchen Schule hervorgegangene Denker zu Leibe, deren Gegenſchriften gerade in der Zwiſchenzeit von Schelling's Weggang von Jena und ſeinem Auftreten in Würzburg erſchienen und ſich wechſelſeitig ergänzen. Der Eine war Köppen, der Andere Fries.

Der Lübecker Theologe Friedrich Köppen, in gleichem Alter mit Schelling, hatte ſich bereits im Jahre 1797 in einer Schrift „über die Offenbarung in Bezug auf Kant'ſche und Fichte'ſche Philoſophie" auf die Seite des Glaubensphiloſophen Jacobi geſtellt, deſſen Grundgedanken er ſowohl in der Gegenſchrift gegen Schelling, als auch ſpäter als Profeſſor der Philoſophie zu Landshut in ſeinem Hauptwerke: „Darſtellung des Weſens der Philoſophie" weitläufig ausführte. Die Schwäche der Jacobi'ſchen Glaubensphiloſophie theilt auch Köppen; aber die Schwäche des Identitätsſyſtems hat er mit wahrhaft meiſterhaftem Scharfſinn und mit einer Klarheit und Präciſion, wie damals kein Anderer, offen gelegt in ſeinem Buche: „Schelling's Lehre oder das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts" (1803). Er wendet ſich an unbefangene Denker, die ſich nicht durch ſophiſtiſchen Schein blenden laſſen; die nicht Namen huldigen, ſondern der Sache; die mit eigenen Augen ſehen und mit eigenem Urtheil entſcheiden wollen. Die Widerſprüche der Schelling'ſchen Lehre ſeien wohl keine Täuſchung, wenn ſie ſich logiſch begreiflich machen laſſen,

und die Nichtigkeit des Syſtems ſei wohl evident genug, wenn wirklich Nichts darin ſei. Auf welche Weiſe demonſtrirt man (fragt Köppen) in der Philoſophie? Reflexion und Abſtraction öffnen das Reich der Begriffe. Unſer Begreifen, d. h. unſer Erkennen durch den Begriff, iſt ein Merken, ein Entgegenſetzen, ein Gleichſetzen. Die Reflexion merkt das Verſchiedene, Getrennte; die Abſtraction läßt die Unterſchiede verſchwinden und ſetzt ſie gleich in einem Dritten. Das Verſchwinden der Einzelheiten in der Abſtraction giebt das Allgemeine; das Hervortreten des Einzelnen, nach aufgehobener Abſtraction, giebt das Einzelne. Worte werden Zeichen für die Begriffe der Sachen, d. h. für Allgemeinheiten, die durch Abſtraction entſtanden ſind. Neue Erweiterungen auf dem Gebiete des Merkens, der Erfahrung erzeugen neue Begriffe und Worte. Im Bilde läßt ſich die Handlung des Abſtrahirens als ein in die Höhe Steigen vorſtellen; eine Leiter, die man hinaufgeſtiegen, ſteigt man noch leichter wieder hinab. Ein ſolches Herabſteigen heißt in der Philoſophie a priori, Deduction, Demonſtration. Kommt es mit dem Hinaufſteigen zu einer gewiſſen Höhe, ſo könnte uns freilich die Hoffnung begleiten, Alles mit einem Male, die ganze Welt zu ſehen; nur daß alsdann die Gegenſtände ſo klein würden, daß wir eigentlich Nichts mehr deutlich von einander geſchieden ſähen und auch die Welt höchſtens als Punkt hervorträte. Wollte man heruntersteigend von dieſer Höhe die Welt deduciren, ſo würde das Sehen derſelben hergeleitet aus dem Nichtſehen, das Schauen des Einzelnen aus dem Schauen des Nichts. Ohne Bild: alles Verallgemeinern, alles Abſtrahiren hat ſeine Grenze, ſein Ziel, von dem nicht mehr abſtrahirt werden kann. Jeder allgemeine Begriff hat etwas Concretes, worauf er ſich bezieht; verſchwindet dieſe Beziehung, ſo iſt er kein Begriff mehr, es bleibt das bloße Wort übrig. Fängt die Deduction mit dieſem Worte an, ſo deducirt ſie alle Begriffe und alle Sachen aus bloßem Worte allein und liefert eine vollkommene Demonſtration aus dem höchſten a priori, aus dem Nichts. Jede Demonſtration des Beſonderen aus dem Allge-

meinen vergißt, auf welchem Wege das Allgemeine entſtand, nämlich durch Abſtraction von dem Beſonderen. Kant legte die Erfahrung factiſch zum Grunde und beſchränkte ſich auf eine bloße Analyſe ihrer Bedingungen. Fichte machte das Wiſſen und Erkennen vom Stoffe ganz unabhängig; er conſtruirte aus dem reinen Ich, dem reinen Bewußtſein und kann niemals auf die Realität als eine Poſition, die er nur in dem praktiſchen Theile ſeiner Philoſophie wieder anſchießen ließ. Schelling begann mit der reinen Conſtruction; nur die Conſtruction iſt ihm abſolut, iſt abſolute Erkenntniß, und alle Producte ſind Erſcheinungen der abſoluten Conſtruction. In der Conſtruction allein iſt ihm das Abſolute vorhanden; dies wäre richtig, wenn der Menſch Subject und Object abſolut conſtruiren könnte; aber er kann nicht abſolut conſtruiren, ſondern nur nachconſtruiren, er iſt kein Weltſchöpfer. Wir können das Allgemeine nur am Beſonderen lernen und erkennen, nur vom Beſonderen, als dem Erſten in unſerer Erkenntniß, zum Allgemeinen aufſteigen; aber wir erkennen nichts abſolut Unbedingtes. Wahrnehmen, Wiedererkennen und Begreifen in ſteigenden Verhältniſſen macht die ganze Fülle unſers intellectuellen Vermögens aus. Dabei würde es der Menſch beruhen laſſen, wenn nicht die dem Verſtande und den Sinnen folgende Vernunft nach einem Ganzen der Erkenntniß ſtrebte. Innerhalb der mechaniſch nothwendigen Verkettung der Urſachen und Wirkungen erkennen wir als endliche Weſen. Das eine Ende dieſer Kette liegt in der Endlichkeit, das andere in der Unendlichkeit. Laſſen wir dieſe beiden Enden zuſammenfallen, ſo haben wir den Anfangspunkt der Schelling'ſchen Philoſophie, abſolute Conſtruction. In der abſoluten Conſtruction iſt kein Anfang, kein Ende, kein Maaß, keine Zeit, kein Raum, keine Bewegung, keine Ruhe, überhaupt keine Diverſität, ſondern abſolute Identität. Alle dieſe Negationen der abſoluten Conſtruction kommen als Poſitionen zum Vorſchein in der Erſcheinung; die Welt und alles Einzelne in ihr iſt nur Poſition, inwiefern ſie erſcheint, an ſich aber Negation. Dieſe Geneſis der Schelling'ſchen Philoſophie beſteht in einem

wahren Salto mortale, in einem Sprung vom Gebiete der Conſtruction an ſich zum Gebiete der endlichen Conſtruction, die eine ſcheinbare iſt. Aber der Sprung wird verborgen. Wodurch? In der intellectuellen Anſchauung ſchaut man die Conſtruction an ſich, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, abſolute Identität. Was aber jede Conſtruction möglich macht; was jedem Begriff als Weſen, worauf er ſich bezieht, zum Grunde liegt, iſt in der That das Beſondere. Durch das Beſondere alſo kommt es zum endlichen Conſtruiren; auf das Beſondere beziehen ſich die Begriffe. Ein ſolches Beſonderes aber, worauf die ganze nachconſtruirende menſchliche Erkenntniß beruht, iſt weder im Weſen noch in der Form jener abſoluten Identität Schelling's enthalten. Die intellectuale Anſchauung derſelben beſteht in der Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, des Unendlichen und Endlichen. Ihr fehlt alſo jenes wahre Endliche in Gegenſätzen, deſſen die menſchliche Erkenntniß bedarf. Das Selbſterkennen dieſer Identität erzeugt freilich den Unterſchied zwiſchen Subject und Prädikat; aber ſie ſind vollkommen identiſch und ſchlechterdings kein beſonderes Subject und Prädikat. Aus dem logiſchen Erkennen, aus der logiſchen Gleich- und Entgegenſetzung, der Indifferenz und Differenz läßt ſich nie eine Sache, ein Object conſtruiren. Aus dem logiſchen Subject und Prädikat erzeugt ſich ſchlechterdings kein reales, beſonderes und endliches Subject, alſo auch keine Erkenntniß. Die Schelling'ſche Philoſophie kann dies nicht einräumen, ohne verloren zu gehen; ſie muß alſo das logiſche Subject in das reale Subject, das logiſche Prädikat in das reale Object verwandeln, um mit ihnen in der Endlichkeit conſtruiren zu können. Dieſe Verwandlung geſchieht durch bloße Namenvertauſchung, indem Schelling ſtatt Prädikat Object ſetzt. Die Form ſpielt im Schelling'ſchen Syſtem eine doppelte Rolle: ſie bringt Vielheit in die abſolute Identität, den Unterſchied des Subjects und Prädikats; ſie bringt aber Einheit in das Beſondere, die Identität des Subjects und Prädikats. Die Brücke zwiſchen dem Anſich und der Erſcheinung iſt fertig. Die

Form macht alſo Eines zu Vielem und Vieles zu Einem. Wem die Verdeckung des Schelling'ſchen Sprunges von dem Sein an ſich oder dem Weſen des Seins verdeckt bleibt, der conſtruirt die Begriffe in die Anſchauung und umgekehrt, er vernichtet die Wirklichkeit und verwirklicht das Nichts. Wer dagegen dieſen Sprung wahrnimmt, der ſieht die Unmöglichkeit, ihn aufzuheben, die Unmöglichkeit eines Syſtems, das ihn aufgehoben haben will. Aus logiſchen Sätzen wird kein Sein, aus dem logiſchen Subject und Prädikat kein reales Subject und Object. Das Sein hat keine Größe und kann nicht gemeſſen werden. Wo kein Maß ſtattfindet, findet keine Erkenntniß ſtatt; das Sein iſt unconſtruirbar und unbegreiflich.

Die Widerſprüche der Schelling'ſchen Philoſophie (fährt Köppen fort) müſſen ſich deswegen bei jedem Schritte zeigen laſſen. Zum Denken der Vernunft gelangen wir, nach der Schellingſchen „Darſtellung" des Identitätsſyſtems, durch Reflexion auf Etwas, das ſich zwiſchen Subjectives und Objectives ſtellt. Wird dieſes erſt durch die Stelle indifferent? Oder was iſt dieſes Geſtellte, ſich indifferent gegen beide Verhaltende? Die Vernunft. Sie war aber vorher von Schelling als die Indifferenz des Subjectiven beſtimmt. Iſt denn nun jenes Etwas einerlei mit der totalen Indifferenz? Und wenn ich die letztere denke, wie komme ich zu dem Etwas? Weiter, wenn die Vernunft nichts Subjectives und nichts Objectives iſt, ſo iſt ſie ebendarum auch nichts Gedachtes und nichts Denkendes, denn das Gedachte iſt nur im Gegenſatz gegen Denkendes möglich. Alſo wird, nach Schelling, die Vernunft gedacht und zugleich nicht gedacht. Wodurch wird mir aber die Vernunft zum Anſich, zum Unbedingten? Durch die Abſtraction vom Denkenden, alſo bedingt durch dieſelbe, und dieſe Abſtraction iſt wieder bedingt durch Reflexion, und die Reflexion iſt bedingt durch ein Denkendes, von welchem oben abſtrahirt werden ſoll. Nach Schelling iſt die Philoſophie Vernunfterkenntniß, abſolut wie die Vernunft, ohne alle Beſchränktheit. Dann aber giebt es in der Philoſophie ein doppeltes Wunder. Zuvör-

derſt eine Erkenntniß ohne Denkendes und ohne Gedachtes, ohne Subject und Object, aber doch Erkenntniß. Ferner eine Erkenntniß der Dinge und zwar unbedingter Dinge, da ja nach Schelling die Philoſophie aus ihrem abſoluten Indifferenzpunkte zu den Beſchränktheiten nie herauskomme. Nun aber ſind unbedingte Dinge ein Widerſpruch; wie kommt nun die Philoſophie zu bedingten, beſchränkten Dingen, ohne aus ihrer Indifferenz herauszugehen? Geht ſie aber heraus, wie bleibt ſie wahre Philoſophie? Oder, da die Dinge nie zu ihr hineinkommen, wie kommen ſie hinein? Wie können die ſtets nur im Gegenſatz eines Denkenden gedachten Dinge in der abſoluten Vernunft ein- oder ausgedrückt ſein? Der Anfang und erſte Schritt zur Philoſophie iſt nach Schelling intellectuelle Anſchauung. Iſt nun Anſchauung als das Vermögen beſtimmt, das Allgemeine des Begriffs im Beſondern zu ſehen, ſo iſt in ihr ein Beſonderes vorhanden, das im Begriffe fehlt. Damit aber iſt die Anſchauung nothwendig der Differenz unterworfen; wie kann ſie alſo Anfang der Philoſophie ſein, deren Standpunkt doch der Standpunkt der Vernunft, d. h. der totalen Indifferenz ſein ſoll? Wie kann je etwas Anderes, als Indifferenz, in der Philoſophie angeſchaut werden, da ja mit der Anſchauung der Differenz ſchon der Standpunkt der Philoſophie und der Vernunft verlaſſen iſt. Iſt die Anſchauung das Erſte, ſo ſteht die Philoſophie nicht auf dem Standpunkte der totalen Indifferenz, ſondern der Differenz. Soll nun aber etwa blos von der ſinnlichen Anſchauung gelten, daß ſie ein Beſonderes iſt, während die intellectuale Anſchauung, ihr entgegengeſetzt, indifferent und allgemein ſei; ſo entſtehen neue Widerſprüche. Nach Schelling's Erklärung iſt nämlich Indifferenz des Denkens und Anſchauens der eigentliche Charakter des Philoſophen; mögen wir nun Anſchauen als ſinnliches oder als intellectuelles nehmen, ſo ergiebt ſich in beiden Fällen Indifferenz der Indifferenz und der Differenz, d. h. Nichtunterſchied des Nichzuunterſcheidenden und des Unterſchiedes iſt Charakter des Philoſophen. Totale Verwirrung hat denſelben Charakter. In der Indifferenz, dem Nichtzuunterſcheidenden

giebt es keinen Unterſchied; es läßt ſich alſo in ihr nichts ſchauen; der Begriff und die Sache, worauf er ſich bezieht, ſind verſchwunden. Schaute die Anſchauung den Begriff an, ſo wäre ſie nicht indifferent, wie ſie doch ſein ſoll; iſt ſie aber indifferent, ſo iſt ſie nicht different. Der Urgrund ſolcher ſpeculativer Widerſprüche liegt darin: es giebt ſchlechterdings kein Begreifen ohne ein Begriffenes und Begreifendes, kein Denken ohne Gedachtes und Denkendes, kein Anſchauen ohne Angeſchautes und Anſchauendes. Mit der vollſtändigen Abſtraction von allem dieſem kommt am Ende nur das Nichts zum Vorſchein, das freilich ſich ſelbſt gleich iſt und dem ich freilich dann beliebige Namen geben kann, aber es bleibt dennoch ewig Nichts. Die Conſtruction aus dem Nichts iſt aber unmöglich, wenn wir nicht hineinlegen, was wir in der Abſtraction wegnahmen, d. h. wenn wir nicht die Abſtraction aufheben. Dies darf ſich der Identitätsphiloſoph nicht eingeſtehen, ſondern muß behaupten, er hole das Hinzugelegte aus dem Nichts hervor und bleibe ungeachtet des fortſchreitenden Baues immer in der höchſten Abſtraction, und wer das nicht könne, verſtehe nur nicht die Kunſt. Die Taſchenſpielerei liegt am Tage, wenn man nur den einen Grundſatz feſthält: das Nichts, die höchſte Abſtraction, iſt ſich ſelbſt gleich, abſolute Identität; aus Nichts wird Nichts, nur aus Etwas läßt ſich conſtruiren. Schelling ſagt, außer der Vernunft ſei nichts und in ihr Alles. Wenn aber die Vernunft die abſolute Indifferenz iſt, wie darf ich bei ihr von einem in ihr und außer ihr reden? Sobald dies geſchieht, bin ich zur Differenz übergegangen, und die Baſis des Syſtems, die Indifferenz, iſt zerſtört. Wir gelangen, nach Schelling, durch Reflexion zur Vernunft; dann iſt ſie aber in der Erſcheinung und kann nie etwas Anderes ſein, als Erſcheinung. Soll ſie es gleichwohl, ſo können wir auch nicht durch Reflexion zu ihr gelangen. Die Formel der abſoluten Identität: das Subject A iſt gleich dem Prädicat A, iſt der neue Stein der Weiſen; ſie paßt auf Alles. Dem Satze mangelt aller Inhalt; es iſt ein blos logiſches Sein, ſowohl des Subjects und Prädikats, als der Copula. Ich

kann nun weder das Subject unabhängig von dem Prädikat und der Copula, noch das Prädikat unabhängig von der Copula und dem Subject, noch endlich die Copula unabhängig von dem Subject und Prädikat ſetzen; denn dann bliebe der Satz A = A kein Satz mehr. Schelling aber iſolirt die Copula, das bloße iſt gleich durch Abſtraction vom Subject und Prädikat und meint nun, die durch dieſen Satz geſetzte Identität ſei unabhängig vom Subject und Prädikat. Dieſe iſolirte Copula wird nun zum Weſen der Vernunft, zum Einen- und Allen der abſoluten Philoſophie; das Sein der abſoluten Identität oder der Vernunft wird gebaut auf die logiſche Copula. Die reine Copula heißt: iſt. Dieſes iſt muß abſolut, d. h. unabhängig ſein von jedem A, d. h. von jedem Subject und Prädikat; es muß ſich ſelbſt gleich und ſchlechthin ſein, denn wie wäre es ſonſt ein iſt? Nun geht Alles leicht vorwärts, und Alles, was iſt, muß, inſofern es iſt, die Unendlichkeit ſelbſt ſein! Wie gelangt nun Schelling weiter durch ſeine Identitätsformel zur Duplicität? Die Form, ſagt er, iſt unmittelbar mit dem Sein der abſoluten Identität geſetzt, und es iſt hier kein Uebergang, kein Vor und Nach. Aber ſind denn Form und Sein Eins oder ſind ſie nicht Eins? Sind ſie Eins, wie kann ich ſie unterſcheiden? Sind ſie nicht Eins, wie kommt der Unterſchied in die abſolute Identität? Nichtidentität und Identität, Unterſcheiden und Nichtunterſcheiden ſind Eins; ſie laſſen ſich auch abſolut nicht trennen, noch unterſcheiden. Auf dieſen Widerſpruch iſt das Schelling'ſche Syſtem gebaut. Aus der Unendlichkeit conſtruirt nun Schelling die Endlichkeit des Seins hervor, welche als Differenz nur erſcheint und abgeſehen von der Erſcheinung an ſich vollkommene Indifferenz, abſolute Identität iſt. Dieſe iſt zugleich abſolute Totalität oder Univerſum. Was iſt nun die abſolute Totalität? Das, worin kein einzelnes Sein oder Ding iſt. Was iſt ein einzelnes Sein oder Ding? Was außerhalb der abſoluten Totalität iſt. Hier bei dem einzelnen Ding angelangt, bleiben uns zwei Fragen unbeantwortet: wie kommt das einzelne Ding aus der Totalität heraus?

Und geſetzt, es wäre heraus, wie kommt es hinein? Es iſt gar nicht heraus, ſagt Schelling; denn es iſt überhaupt nichts an ſich außerhalb der Totalität; es giebt alſo kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an ſich. Da nun aber doch die Philoſophie, nach Schelling, die Erkenntniß der Dinge ſein ſoll, wie ſie an ſich oder in der Vernunft ſind, ſo kann ſie auch gar keine einzelnen Dinge erkennen, welche gleich lauter Seifenblaſen in der Sphäre der Totalität zerſpringen. Aber außerhalb dieſer Sphäre ſind die Seifenblaſen doch Blaſen. Jene beiden Fragen ſind alſo unbeantwortet: beginne ich mit der abſoluten Totalität, in welcher kein einzelnes Sein iſt, wie komme ich zur Reflexion, der Quelle des einzelnen Seins? Beginne ich hingegen mit dieſer Irrthumsquelle, wodurch außer der Totalität getrennt und geſondert wird, wie gelange ich in die Totalität hinein, zum Ungetrennten, Ganzen? Es wäre denn, daß Wahrheit und Irrthum durch Urſympathie in einander verſchlungen lägen! Ihr geht vom Abſoluten aus, vom Unendlichen; wie kommt die Endlichkeit hinein? In das Nichtunterſcheidbare der Unterſchied? Wird der letztere mit dem erſten geſetzt, ſo geht ihr von beiden zugleich aus, von dem Anſich und der Erſcheinung, von der Identität und Nichtidentität, von Indifferenz und Differenz. Wenn Schelling ſagt, die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen, ſo läßt ſich dies überſetzen: die logiſche Identität gilt für jeden Inhalt; aber darum iſt noch keineswegs aller Inhalt in jener logiſchen Identität enthalten, denn in der Abſtraction von allem Inhalt iſt der Inhalt nicht enthalten. Schelling ſagt, alle Potenzen ſeien abſolut gleichzeitig. Was heißt dies? Gleichzeitigkeit ſetzt Succeſſion voraus, ohne welche es kein Vor, kein Nach, kein Zugleich giebt. Ohne Grund und Beleg wird hier die Zeit eingeſchoben; freilich nur vorerſt als Negation, aber um in der Folge als Poſition Wunderdinge zu thun. Schelling ſagt, Subjectivität und Objectivität können nur nach entgegengeſetzten Richtungen überwiegend geſetzt werden. Giebt es aber eine Richtung ohne Raum, und noch dazu ohne einen erfüllten? Woher nehmen wir dieſen? Aus

der abſoluten Identität? Die Form des Seins der abſoluten Identität, ſagt Schelling, kann unter dem Bild einer Linie gedacht werden. Jede conſtruirte Linie iſt aber eine endliche Linie, und Conſtruction im Unendlichen iſt ein Widerſpruch, denn ohne Zahl, Maß, Ort, Anfang und Fortgang und ohne Etwas kann Nichts conſtruirt werden. Das Reſultat aller Schelling'ſchen Abſtractionen, ungeachtet ihrer künſtlichen Verwebung, iſt Nichts. Mache ich nun das Nichts zum Abſoluten, Erſten, zum Anſich; ſo gelange ich, wenn die Abſtraction vollſtändig bleibt, nie zum Zweiten, nie zur Erſcheinung, es ſei denn, daß ich neben dem Erſten gleich ein Zweites ſetze, neben dem Nichts ein Etwas, neben dem Abſoluten ein Nichtabſolutes. Dadurch aber wird die Abſtraction unvollkommen, ſie wird aufgehoben. Dieſe unvollkommene Abſtraction für eine vollkommene zu halten, iſt die Grundtäuſchung des conſtruirenden Nihilismus. Das Schelling'ſche Syſtem conſtruirt einen unendlichen Raum, der Nicht-Raum, eine unendliche Zeit, die Nicht-Zeit, eine unendliche Bewegung, die Nicht-Bewegung iſt. Um ſich gegen die Frage zu ſichern, wie die Endlichkeit in die Unendlichkeit komme und wie der Nicht-Raum zum Raume, die Nicht-Zeit zur Zeit und die Nicht-Bewegung zur Bewegung werde, gebraucht er ſeinen bekannten Schutz- und Trutzſpruch: Endlichkeit und Unendlichkeit ſind Eins im Abſoluten, im Ewigen. Aus dieſer Einheit der abſoluten Identität, worin ununterſcheidbar Raum, Zeit und Bewegung ſind, mithin als Unterſchiedene nicht ſind, läßt Schelling den Raum, die Zeit, die Bewegung als Unterſchiedene herausfallen; und wodurch fallen ſie aus der abſoluten Identität heraus? Durch die Form des Seins der abſoluten Identität, die Linie. Aber die Linie iſt ja nicht möglich ohne Bewegung, Raum und Zeit! Wir conſtruiren alſo im Cirkel und conſtruiren in Wahrheit Nichts! Eins iſt mit dem Andern gegeben, nicht conſtruirt; ein conſtruirendes Syſtem geräth bei jedem Schritte in Widerſpruch und Verwirrung, weil es ſtets haben will und nie hat.

Dies iſt die Hauptſache deſſen, was Köppen mit bündiger Klarheit und logiſcher Ruhe gegen die abſolute Identitätsphiloſophie geltend machte. Und was hat Schelling darauf erwidert? Direct Nichts; die Gegner, die wirklich ſein Syſtem in's Herz trafen, zog er vor zu ignoriren. Den Angriffen Köppen's gegenüber konnte er dieſem Verfahren um ſo eher treu bleiben, als Köppen ſelbſt ſich die Mühe genommen hatte, „zur Erholung des Leſers" eine Widerlegung ſeiner Angriffe nach den eigenen Prinzipien der Schelling'ſchen Philoſophie beizufügen, eine ironiſche Widerlegung, wie ſie Schelling im Ernſt ſchwerlich in ſeinem Sinne anders und beſſer hätte geben können, nur daß dieſe Abfertigung aller Einwürfe gegen die Schelling'ſche Philoſophie, wie Köppen ſelbſt am Schluſſe bemerkt, noch mehr Gewicht erhalten haben würde, wenn mit polemiſcher Kraftſprache, die Ignoranz, Gemeinheit, Barbarei, Rohheit, Pöbelei, Unverſchämtheit, Beſtialität u. ſ. w. der Gegner des abſoluten Identitätsſyſtemes in's gehörige Licht geſetzt wäre. Direct alſo hat Schelling Nichts zur Vertheidigung ſeines Syſtems gegen Köppen vorgebracht. Nur gelegentlich in den „Jahrbüchern der Medicin" leſen wir Einiges, wobei Schelling unzweifelhaft Köppen im Sinne hatte. Ein Anderer, heißt es nämlich, welcher die Lehre vom Abſoluten als die Lehre vom abſoluten Nichts darſtellte, traf es beſſer, als er wohl dachte; ſie iſt allerdings die Lehre vom abſoluten Nichts der Dinge, als endlich exiſtirender, die ihm vielleicht ſelbſt als die vornehmſte Realität erſcheinen. — Und ebenfalls mit deutlichem Bezug auf Köppen's Angriffe heißt es an einem andern Orte im erſten Bande der Jahrbücher: Wäre die Bedeutung des Prinzips der Identität die formale Identität der gemeinen Logik, ſo würden aus demſelben in der That keine andern, als nichtsſagende Sätze folgen können. Jener Satz iſt aber höchſter Exiſtentialſatz, darin das Weſen und der Beſtand aller Exiſtenz ausgeſprochen iſt. Alle Exiſtenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjects mit dem Prädikat, die in jenem Satze allgemein und ſchlechthin ausgeſagt iſt.

Jener Satz, das Prinzip der Identität, sagt nichts Anderes aus, als die ewige Copula deſſen, was an ſich ſelbſt iſt, mit dem was an und für ſich ſelbſt nicht ſein könnte, d. h. die abſolute Identität des Unendlichen und Endlichen. Dadurch werden nicht Gleiche, ſondern wirklich Entgegengeſetzte verbunden, die ſich immer ſo verhalten, wie Subject und Prädikat. Durch Gott ſind ſie abſolut Eins oder abſolut verknüpft, nicht blos zufällig, d. h. nicht blos ſynthetiſch und nicht analytiſch. Dies gilt für alles in der Sphäre der Wirchlichkeit Liegende. — Daß hiermit zur Abweiſung des Köppen'ſchen Angriffs gar Nichts geſchehen, ſondern wiederum nur neu behauptet wurde, was gerade zu beweiſen geweſen wäre, liegt am Tage. Neu iſt nur die Wendung, daß die Identität der Gegenſätze von Schelling jetzt als Verknüpfung gefaßt wird, wofür er gleichzeitig in ſeiner Streitſchrift gegen Fichte den Begriff des Bandes einführte.

Während Köppen zwar die logiſchen Grundlagen des Identitätsſyſtemes in ihrer Blöße darſtellte, in demjenigen aber, was er an die Stelle deſſelben zu ſetzen hatte, über die dogmatiſch-populären Sätze der Jacobi'ſchen Glaubensphiloſophie nicht hinauskam; ging Fries in ſeiner Polemik gegen Schelling nicht blos darauf aus, die innere Haltloſigkeit des neuen Dogmatismus darzuthun, den Schelling als Syſtem der Identität ausbildete, ſondern zugleich den von dieſer Entſtellung gereinigten Kriticismus Kant's ſelbſt in poſitiver Weiſe weiter zu führen. Um zwei Jahre älter als Schelling, ſtrebte Fries gleichzeitig mit Hegel in Jena empor, wo er nach mehrjährigem Hauslehrerleben im Sommerſemeſter 1801 mit einer Vorleſung über philoſophiſche Anthropologie als Privatdocent aufgetreten war. Bald nach Schelling's Weggang von dort erſchien von Fries die Streitſchrift „Reinhold, Fichte und Schelling" (1803), worin er die abſolute Identität als Grundlage der Schelling'ſchen Speculation, ſodann Schelling's Idee der Naturphiloſophie einer eingehenden Prüfung unterwirft und zuletzt das Verhältniß Reinhold's, Fichte's und Schelling's zu einander und zum Kantianismus darſtellte.

Mit der widerſinnigen Behauptung, daß überhaupt gar keine Mannichfaltigkeit, keine Differenz denkbar ſei, vernichtet das Identitätsſyſtem ſich ſelbſt. Jene reine und ungetrübte Identität und Einheit hat für das Wiſſen überhaupt weder Sinn noch Bedeutung. Schelling's Kunſtgriff beſteht darin, daß — ſo viel man auch dagegen proteſtirt — ſchon in und mit der abſoluten Identität eine Duplicität und Multiplicität in's Unendliche geſetzt wird. Ohne Differenz überhaupt haben wir gar keinen Inhalt der Erkenntniß; Differenz aber muß ebenſo urſprünglich, als die Einheit in und mit dieſer geſetzt werden, und es giebt nicht Differenz überhaupt, ſondern immer nur dieſe oder jene beſtimmte Differenz. Unſere Vernunfterkenntniß iſt, von den einzelnen ſinnlichen Erregungen abſtrahirt, nichts als eine leere Form. Aus der abſoluten Identität läßt ſich keine Mannichfaltigkeit oder Identität herauszwingen; dieſe muß vielmehr ebenſo unmittelbar, wie jene, als zweites Element zu unſerer Erkenntniß hinzukommen. Das ſcheinbare Prinzip des Schelling'ſchen Syſtems, die Identität, iſt alſo nicht das wirkliche; ſondern es liegt wenigſtens noch der als nothwendig vorausgeſetzte Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven als gleich urſprünglich mit der abſoluten Identität zum Grunde. Dieſen Gegenſatz aber hat Schelling nicht richtig zu nutzen verſtanden, eine tiefer liegende Idee, die ihm vorſchwebte, nicht auszuſprechen vermocht. Derſelbe iſt weder ein logiſcher, noch ein Gegenſatz reeller widerſtreitender Kräfte, ſondern ein einzelner Gegenſatz aus innerer Erfahrung, der von einem beſonderen, in der Naturgeſchichte des Erkennens, nämlich beim Vorſtellen vorkommenden empiriſchen Verhältniß abſtrahirt wird. Soll nun die Indifferenz von Subject und Object gleichſam als Neutraliſation gedacht werden, ſo giebt ſie keine beſtimmte Vorſtellung. Denn jedes Subjective iſt ſelbſt ein Objectives für ſich oder für ein Anderes, aber was nur für ein Anderes Object wird, iſt nie ein Subjectives; jedes Vorſtellende iſt vorſtellbar, aber nicht jedes Vorſtellbare ſchon ſeinem Begriffe nach vorſtellend. Schelling aber hat darin gefehlt, daß er dieſe Differenz des Subjectiven und Objectiven,

der nur in die beſondere Sphäre der inneren Erfahrung gehört, wie einen oberſten Allgemeinbegriff der Speculation behandelt. Von dieſem Fehler in der Grundbeſtimmung ſeiner Begriffe hängt nothwendig der Erfolg von Schelling's Speculation überhaupt ab. Der nur in beſchränkter Sphäre geltende Gegenſatz von Subject und Object beherrſcht anſtatt des Unterſchiedes von Materie und Intelligenz, von Innerem und Aeußerem ſein ganzes Syſtem. Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven in der abſoluten Identität iſt die einzige allgemeine Grundlage in der Schelling'ſchen Darſtellung. Aus dieſer läßt ſich aber ohne Dazwiſchenkunft der Erfahrung nichts weiter entwickeln; es werden daher in der That nur einzelne Theile der Erfahrung nach und nach untergeſchoben. Das Prinzip iſt ſelbſt ganz müßig; es dient nur dazu, den aufgefundenen Abſtufungen der Erfahrung neue Benennungen zu geben, und die philoſophiſche Form der Darſtellung iſt bloßes Spiel mit Worten, der Inhalt iſt den Erfahrungswiſſenſchaften entnommen. Allerdings iſt Schelling's Idee der Naturphiloſophie die erſte große Idee, welche ſeit Kant's Hauptſchriften ſich im Gebiete deutſcher Speculation gezeigt hat. Hier wurde zum erſten Male das Ganze der Phyſik mit Einem Blicke überſehen und dieſe Wiſſenſchaft von der Teleologie, d. h. von dem Glauben an den Grundſatz befreit, der Organismus laſſe ſich aus den inwohnenden, eigenthümlichen Geſetzen der Naturlehre nicht ableiten oder beherrſchen, ſondern man müſſe in Rückſicht ſeiner zu einer Teleologie nach Begriffen ſeine Zuflucht nehmen. Schelling faßte zuerſt die Welt unter Naturgeſetzen als ein organiſirtes Ganze. Aber ſogleich ſeine erſten naturphiloſophiſchen Grundbegriffe ſind von der falſchen Abſtraction abhängig, die er von Fichte aufnahm, von dem Begriffe einer unendlichen Thätigkeit oder Productivität der Natur, ohne ein beharrendes Sein zu Grund zu legen, welches letztere ihm vielmehr nur als Scheinproduct des fortfließenden Werdens gilt. Wäre nun aber Nichts vorausgeſetzt, als die abſolute Productivität, ſo würde daraus auch weiter nichts folgen. Der Fortſchritt in der

angeblichen Conſtruction der Natur wird nicht durch dieſe unendliche Productivität zu Stande gebracht, ſondern durch die Aufgabe, zu erklären, wie es in der Natur zu einem endlichen Werden und zu endlichen Producten komme. Dieſe Aufgabe ſtammt offenbar aus der Erfahrung der wirklichen Natur. Und ſo enthält das Syſtem eigentlich nur Combinationen von Erfahrungen, die angebliche Conſtruction iſt nichts als eine wiederholte Erzählung der Erfahrung ſelbſt in veränderter Sprache. Schelling hat ganz Recht, wenn er ſeine Naturphiloſophie zuweilen abſoluten Empirismus nennt; ihr Werth liegt einzig in den großen Combinationen der Erfahrung ſelbſt. Wo dagegen Schelling aus philoſophiſchen Prämiſſen conſtruirt, werden ſeine Beſtimmungen leere, gehaltloſe Formen, durch welche nichts erklärt wird: ſeine Kategorien der Phyſik ſind ein unhaltbarer Gedanke, und mit der ganzen Deduction der Grundkräfte und der Ableitung des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes aus denſelben iſt nichts gewonnen. Schelling's Deduction ſetzt immer ſchon den Raum mit ſeinen drei Dimenſionen voraus, wenn er ihn conſtruiren will. Durch das Verhältniß, welches Schelling für die Grundkräfte annimmt, wird die Erfüllung des Raumes nicht conſtruirt, ſowie überhaupt keine andere Conſtruction der Materie möglich iſt, als die im Ganzen richtig philoſophiſch-mathematiſche Kant's. Die große Leichtigkeit, mit welcher ſich faſt jedes Phänomen unter die von Schelling angegebenen Geſetze fügt, rührt größtentheils von der Unbeſtimmtheit der Sprache und dieſer Geſetze ſelbſt her. Schelling geht nämlich darauf aus, nur die Identität in aller Differenz der Phänomene aufzuweiſen, aber nichts eigentlich zu erklären oder abzuleiten. Die wahrhaft naturwiſſenſchaftliche Methode dagegen wendet ſich, ſtatt aus Prinzipien die Erſcheinungen a priori zu conſtruiren oder ſie irgend aus conſtitutiven Grundſätzen abzuleiten, vielmehr einzig zur Beobachtung ſelbſt und ſucht in dem gegebenen Mannichfaltigen der Erfahrung allgemeine Geſetze und Formen der Einheit empiriſch zu entdecken. In der Schelling'ſchen abſoluten Identität des endlichen Seins mit dem

ewigen wird allerdings zuerſt die höchſte Form unſers Wiſſens als die höchſte zuſammenfaſſende Einheit in allem gegebenen Differenten beſtimmt ausgeſprochen und aller Gegenſatz zwiſchen Sinn und Vernunft aufgehoben. Damit iſt zugleich das ſo einfache und natürliche Kant'ſche Verhältniß der Erſcheinung und des Dinges an ſich richtig ausgeſprochen. Wie ſollen wir aber von dieſem Prinzip aus, vom Standpunkte des Abſoluten zum Endlichen und zur Nothwendigkeit des Endlichen gelangen? Auf dieſe Frage iſt Schelling die Antwort ſchuldig geblieben. Es wird auch noch im „Bruno" das Endliche bei dem Ewigen vorausgeſetzt; iſt das Endliche nun einmal da, ſo kann es ſich wohl auch als endliches Bewußtſein zeigen; wie ich aber überhaupt von der reinen Einheit zur Endlichkeit komme, dies iſt nicht aufgewieſen und kann nicht aufgewieſen werden, denn das Endliche und die Trennung im Endlichen ſind in meinem Wiſſen ebenſo urſprünglich, als das Ewige, das Differente ebenſo urſprünglich, als die Einheit. Ich muß folglich in meinem Wiſſen ebenſogut ein Prinzip des Endlichen und Differenten haben, als ein Prinzip der Einheit, welche beide als gleich urſprünglich neben einander ſtehen. Es iſt unmöglich, mit der abſoluten Identität der intellectuellen Anſchauung allein die unendliche Endlichkeit aufzufaſſen und zu begreifen. Es muß vielmehr ein eignes Prinzip der Endlichkeit, des Mannichfaltigen und der Differenz hinzukommen, welches kein anderes iſt, als das, aus welchem die Wahrnehmungen entſpringen. Außerdem iſt es überhaupt unmöglich für unſere Vernunft, von der Idee des Abſoluten auszugehen, denn die Erkenntniß deſſelben entſpringt ſelbſt nur durch Negation, durch den Gegenſatz gegen die Einheit und die Gegenſätze zuſammen und iſt alſo das durchaus Vermittelte unſerer Erkenntniß, das reinſte Eigenthum der Reflexion. In der erſten Vorausſetzung der Schelling'ſchen Speculation alſo, vom Abſoluten und von abſoluter Einheit auszugehen, iſt ſchon der Grundfehler derſelben enthalten. Das kritiſche Verfahren ſchreitet jedesmal zuerſt vom concreten Einzelnen zum Allgemeinen fort, iſt alſo unmittelbar analy-

tiſch und zergliedernd, niemals ſynthetiſch oder ableitend. Darum ſetzte Kant, der Erfinder der kritiſchen Methode in der Philoſophie, dem Kriticismus den Dogmatismus gegenüber. Fichte hat dieſen Begriff ganz mißdeutet, indem er dem Dogmatismus den Idealismus entgegenſetzt. Der Gegenſatz von Kriticismus iſt von weit höherer Bedeutung, indem er auf die Methode, auf die Kunſt zu philoſophiren ſelbſt geht. Das Reſultat der kritiſchen Methode für die Philoſophie iſt Anerkennung der Rechte des Sinnes neben denen der Vernunft, und die wahre Kunſt zu philoſophiren beſteht darin, auf den reinen Kantianismus zurückzukommen. Das eigentlich Weſentliche der Kant'ſchen Philoſophie iſt die kritiſche Methode; von ihr iſt die von Reinhold eingeſchlagene und von Fichte und Schelling fortgeführte philoſophiſche Richtung abgewichen, welche nichts iſt als ein Streben, ſich wieder von der Kritik zu befreien, bis endlich bei Schelling wieder reiner Dogmatismus frei hervortritt. Zu dieſer verkehrten Richtung hat im Grunde Kant ſelbſt die erſte Veranlaſſung gegeben, indem er überſah, daß die von ihm geforderte Selbſterkenntniß der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als Erfahrungswiſſenſchaft ſtelle. Fichte hat die Reinhold'ſchen Ideen weiter ausgebildet. Er ging von der Wirkung in der innern Erfahrung zur allgemeinen Urſache und zum Subſtrat alles deſſen fort, was innerlich wahrgenommen wird, vom Bewußtſein zum Subject deſſelben, dem Ich, und endlich zum reinen Ich. Der durch Reinhold angefangene Rückgang vom Kant'ſchen Kriticismus iſt durch Schelling's Syſtem als reiner Dogmatismus vollendet worden; ſein Syſtem ſtellt ſich als ein nach unſern Fortſchritten in den Naturwiſſenſchaften erweiterter Leibnitzianismus und Spinozismus geradezu der Kant'ſchen Kritik gegenüber. Kant geht vom Mannichfaltigen zur Einheit, Schelling von der Einheit zum Mannichfaltigen. Er will unter dem Namen der intellectuellen Anſchauung ein Bewußtſein vom Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß unſerer Vernunft, ohne Beihülfe der Sinne und der Reflexion, erzwingen. Er läßt die anthropologiſche Grund-

lage fallen und will nur das Grundbewußtſein der Einheit als intellectuelle Anſchauung geltend machen und das für ſich leere und reine formelle Iſt im logiſchen Urtheil zugleich für ein Bewußtſein des Inbegriffs aller Realität feſthalten. Sein Syſtem theilt mit der Monotonie und der Langenweile ſeinen Wahlſpruch: Mir iſt Alles Eins. —

Mit ſolchem Reichthume treffender Bemerkungen und fruchtbarer, lichtvoller Geſichtspunkte widerſetzte ſich Fries in ſeiner Streitſchrift dem in Schelling zur Vollendung gekommenen Rückfall vom Kant'ſchen Kriticismus in Dogmatismus, der dem vollendeten Kriticismus Platz machen müſſe. Aber auch in poſitiver Weiſe ſuchte er durch Geltendmachen des anthropologiſch-pſychologiſchen Standpunktes die durch Kant angebahnte Richtung des Philoſophirens weiterzuführen und zu ergänzen, da er von Kant die Grunduntersuchung des menſchlichen Geiſtes, eine allgemeine Pſychologie oder philoſophiſche Anthropologie zwar gefordert, aber nicht durchgeführt fand. Nachdem Fries im Jahre 1796 durch Fichte's Ruf nach Jena gezogen worden war und ſich von dem in Leipzig begonnenen Studium des Rechts zur Philoſophie gewandt, hatte er ſchon im Jahre 1798 in dem von dem dortigen Kantianer Schmid herausgegebenen „pſychologiſchen Magazin" anonym mehrere Abhandlungen in dieſer Richtung geliefert. Nachdem er nun, nach der Veröffentlichung jener Streitſchrift als Privatdocent der Philoſophie, den Sommer und Winter 1803 in Begleitung eines intimen Freundes, eines reichen ſächſiſchen Adeligen, auf Reiſen zugebracht hatte, kehrte er 1804 zu ſeiner akademiſchen Lehrthätigkeit zurück und gab ſein „Syſtem der Philoſophie als evidente Wiſſenſchaft" (1804) heraus. Es iſt leicht genug (ſagt er in der Vorrede mit deutlicher Hinweiſung auf das Schelling'ſche Syſtem), in der Wiſſenſchaft jedes alte Syſtem zu zertrümmern und durch Hinlegen einer neuen hypothetiſchen Grundlage, die man freilich ſelbſt erſt dem ganzen alten Gebäude abgeſehen hat und wozu man auch deſſen Trümmer heimlich nutzt, mit einem neuen Werk eigner Schöpfung zu prahlen, das ſich indeſſen nur zeigt, um als ephe-

mere Erſcheinung zu blenden und zu verſchwinden. Etwas von Bedeutung läßt ſich erſt dann für eine Wiſſenſchaft thun, wenn wir ſicher ſind, bis an eine Stelle ſo gebaut zu haben, daß kein Nachkommender den Grund wieder einreißen darf. Denn Wiſſenſchaft iſt kein genialiſches Product der Phantaſie, ſondern ſie will der Ausſpruch des Univerſums ſein, von gleicher Ewigkeit mit ihm. Das Ende aller Revolutionen in der Philoſophie iſt alſo dadurch herbeigeführt, wenn ſie auf eine ſichere Weiſe ihre Unterſuchungen anfangen und fortführen kann. Die Bedingungen hierzu ſind durch die Auffindung der kritiſchen Methode erfüllt. Die Anſprüche der Speculation mögen nämlich ſein, wie ſie wollen, ſo geht die Kritik nur von der Unterſuchung der gemeinen Erfahrung aus, ohne dieſe für mehr zu nehmen, als ſie eben iſt. Ihr Anfang iſt alſo ganz ſicher und ohne alle Hypotheſe. Es hätte alſo die Revolution der Philoſophie, durch welche Kant die kritiſche Methode ſtatt jeder andern einführte, die letzte in der Wiſſenſchaft ſein ſollen. Während aber die Kant'ſche Unterſcheidung der Erſcheinung und des Seins an ſich nur eine Folge des eigenthümlichen Verfahrens dieſer Methode iſt, alle Speculation mit dem gemeinen Verſtandesgebrauche anzufangen, hat man ſich die kritiſche Methode Kant's dahin erklärt, daß ſie die Erkenntniß der Natur nur als eine Erkenntniß von Erſcheinungen anſehe und dieſen ein unerreichbares Sein an ſich entgegenſetze. Um die von Kant angefangene Speculation weiter fortzuführen, kommt Alles auf die vollendete anthropologiſche Begründung der Metaphyſik an, wodurch man erſt den Mittelpunkt aller Speculation, nämlich die Realiſirung der Gegenſtände transſcendentaler Ideen, erhält. Um weiterhin in Sachen der Naturwiſſenſchaften die Mathematik mit der Philoſophie zu verſöhnen, müſſen wir die mathematiſche Naturphiloſophie mit der rein experimentalen Naturphiloſophie vereinigen, deren Idee Schelling zuerſt in ihrer Allgemeinheit aufſtellte, aber freilich vermiſcht mit abenteuerlichen Spielen der Phantaſie. Zugleich befreien wir uns auf dieſem Wege von einer falſchen Teleologie der Natur nach Begriffen, indem wir auch

den Organismus dem allgemeinen Mechanismus der Natur unterwerfen. Endlich erhalten wir die Idee einer Kunstanschauung der Natur als Prinzip einer Religionslehre, worin sich alle Fäden der Speculation zu einem Knoten verschlingen und der ewige Friede zwischen Philosophie, Kunst und Religion garantirt ist. — Damit hat Fries das positive Grundthema seines eignen Philosophirens bezeichnet, welches er in seinen spätern Schriften nach verschiedenen Seiten auszuführen versuchte. Daß die Ausführung weniger glücklich gelang, als der Anlauf und die Tendenz vielversprechend war, diese Einsicht kann uns nicht hindern, ihm die Anerkennung zu zollen, daß er zu einer Zeit, wo das Bewußtsein dessen, was Kant gewollt und erstrebt hatte, fast verschwunden war, zuerst wieder die Besinnung daran weckte.

Anthropologie und Logik bezeichnet Fries als die Vorbereitungswissenschaften zu aller Philosophie. Der Gegenstand der Philosophie ist der Gegenstand der inneren Erfahrung, der Mensch nämlich, wie wir uns selbst unmittelbar in innerer Erfahrung kennen lernen. Was den Menschen als vernünftiges Wesen von jedem andern lebenden Wesen der Erde unterscheidet, ist das Selbstbewußtsein, dessen Gegenstand wir durch die identische Vorstellung des Ich bezeichnen, die das bleibende Correlat aller und jeder inneren Wahrnehmung oder Erfahrung ist. Hierdurch wird der Gegenstand der innern Erfahrung als einer und derselbe von allen Gegenständen äußerer Erfahrung unterschieden. Das innere charakteristische Merkmal der Vernunft ist, daß wir einen innern Sinn des Wiederbewußtseins unserer innern Thätigkeiten und die Vorstellung Ich als Form desselben unter unsern Vorstellungen haben, durch deren Identität in allem Wechsel unserer Empfindungen und anderer veränderlicher Zustände wir die menschliche Vorstellungs- und Empfindungsart von aller thierischen und uns selbst als dieselbe Person von allem Andern in der Natur unterscheiden. Sinn ist die Empfänglichkeit, zu Empfindungen zu gelangen, und Sinnlichkeit das Vermögen, in der Empfindung anzuschauen. Jede Empfindung enthält eine Sinnesanschauung und ist von

einem Luſtgefühle des Angenehmen und Unangenehmen begleitet. Die Sinnesanſchauungen gehören entweder zum äußern Sinn, welcher uns Anſchauungen von Dingen außer uns im Raume liefert, oder zum innern Sinn, durch den wir innere Selbſtanſchauungen erhalten. Die äußeren Empfindungen entſtehen uns aber jederzeit in der genaueſten Correſpondenz mit Affectionen des Nervenſyſtems. Die äußeren Empfindungen unterſcheiden ſich darum als Vitalempfindungen und als Organempfindungen. Erſtere gehen auf die allgemeine, allen Nerven zukommende Reizbarkeit, letztere gehen auf die eigenthümliche Reizbarkeit der Nerven einzelner Organe. Die Vitalempfindungen vereinigen ſich in jedem einzelnen Zuſtande des Gemüthes zu einem Totaleindrucke oder einem allgemein ſinnlichen Lebensgefühle, wodurch wir unſern jedesmaligen ganzen Empfindungszuſtand auf das Luſtgefühl beziehen. Die Organempfindungen ſind an die fünf Sinne geknüpft. Durch den innern Sinn, die Empfänglichkeit von innern Empfindungen, gelange ich zur Selbſtanſchauung oder zur Anſchauung meiner veränderlichen inneren Thätigkeiten. Der innere Sinn liefert uns Selbſtbewußtſein und Selbſterkenntniß. Dem Vermögen, ſich bewußt zu werden, liegt das reine Selbſtbewußtſein der Vernunft: Ich bin! zum Grunde, welches übrigens gar keine Anſchauung, ſondern ein unbeſtimmtes Gefühl iſt und erſt durch die einzelnen innern Anſchauungen meiner Thätigkeit zur Selbſterkenntniß erhoben wird. Die innere Anſchauung iſt mit innerer Wahrnehmung verbunden, durch welche die innere Erfahrung zu Stande kommt. Jede innere Thätigkeit muß erſt einen beſtimmten Grad von Stärke erlangen, damit ſie den inneren Sinn afficiren kann, um zuerſt unmittelbar wahrgenommen zu werden und dann zum Bewußtſein zu gelangen. In der Empfindung erhalten wir die Anſchauung mannichfaltiger Gegenſtände; der Verſtand bringt zu dieſem Mannichfaltigen Einheit und Verbindung hinzu. Außerdem aber giebt es im Gemüthe noch andere innere Zuſtände, Veränderungen und Vorſtellungen unter ſich, welche das Vorhandenſein, den Wechſel und das wechſelſeitige Spiel der Vorſtellungen in unſerm Innern be-

treffen. Das Ganze dieſer Erſcheinungen macht den Gedankenlauf aus, den man füglich in gedächtnißmäßigen (unteren) und logiſchen (oberen) unterſcheiden kann. Das hauptſächlichſte Vermögen des gedächtnißmäßigen Gedankenlaufs iſt die Einbildungskraft oder das Vermögen des unwillkürlichen inneren Spiels unſerer Vorſtellungen. Klare Vorſtellungen werden im Gedächtniß bald zu dunkeln, dieſe kommen aber oft wieder von Neuem zum Bewußtſein, d. h. ſie werden wiedererweckt. Dieſe Wiederweckung der Vorſtellungen beruht entweder nur darauf, daß der innere Sinn empfänglicher wird; oder ſie beruht auf einer Verſtärkung der dunkeln Vorſtellungen, die nach dem Geſetze der Aſſociation erfolgt. Das Bewußtſein einer wiedererweckten Vorſtellung als einer ſchon einmal da geweſenen iſt die Rückerinnerung. Auch im Kreiſe der inneren Thätigkeiten hat die Gewohnheit Einfluß. Die inneren Gewohnheiten beruhen darauf, daß der gedächtnißmäßige Gedankenlauf unabhängig vom logiſchen oder von der willkürlichen Thätigkeit des Verſtandes in Thätigkeit geſetzt wird. Die Vorſtellungen von Raum und Zeit liegen der productiven Einbildungskraft zum Grunde, deren eigenthümliche Vorſtellungen die mathematiſchen Vorſtellungen von Größe, Entfernung, Lage und Geſtalt im Raume, von Dauer in der Zeit und von Bewegung im Raum und in der Zeit ſind, d. h. alle diejenigen formalen Beſtimmungen, welche uns nicht zugleich mit der Sinnesanſchauung gegeben ſind, ſondern erſt durch die eigne Thätigkeit des Gemüthes hinzukommen. Das Unterſcheidende des logiſchen (oberen) Gedankenlaufs iſt die Willkürlichkeit des Spiels der Vorſtellungen in demſelben und die logiſche Vorſtellungsart durch Begriffe in der Reflexion oder im Urtheilen, wodurch uns die Verſtandesvorſtellungen zum Bewußtſein kommen. Alle unſere Anſchauung, ſowohl äußere als innere, iſt ſinnlich; denn wir nehmen nur Veränderliches in unſerer Thätigkeit unmittelbar wahr; zu allem Andern brauchen wir Reflexion. Eine intellectuelle Anſchauung als urſprüngliche Erkenntniß der Vernunft, deren ſie ſich unmittelbar ohne Reflexion bewußt wäre, kommt unſerer Natur nicht zu. Die Materie des lo-

giſchen Gedankenlaufes machen die Beſtimmungen aus, deren wir uns mittelſt der Formen der Reflexion bewußt werden. Alle unſere Erkenntniß hängt erſtlich überhaupt ihrem Gegenſtande nach vom Sinne ab, und zweitens iſt das Selbſtbewußtſein unſerer Erkenntniſſe ſelbſt durch den inneren Sinn beſchränkt. Der logiſche Verſtand gelangt durch Begriff und Schluß immer nur mittelbar zum Bewußtſein der Erkenntniß; zu ihm muß innerſt die unmittelbare Thätigkeit der Urtheilskraft hinzukommen. Ein ſolches unmittelbares ſelbſtthätiges Bewußtſein der Erkenntniß der Urtheilskraft heißt Gefühl. Jenem entſpricht das Wiſſen, dieſem die Ahnung. Die Cauſalität einer Vorſtellung zur Wirklichkeit ihres Gegenſtandes iſt das Begehren, durch welches das Vorſtellen in Cauſalverhältniß mit allen Thätigkeiten des Gemüthes kommen kann. Eine Eigenſchaft des Gemüths, wodurch eine Vorſtellung dieſe Cauſalität oder die Beſtimmung als Urſache ihres Gegenſtandes erhält, heißt ein Trieb. Alle Triebe entſpringen zuletzt aus dem Vermögen, dem Daſein der Dinge einen Werth zu geben oder ſich zu intereſſiren. Hierin tritt das Begehren mit dem Luſtgefühle zuſammen. Dieſes, das Wohlgefallen an einem Gegenſtande, iſt die Beurtheilung deſſelben als zweckmäßig. Die Grundlage des Praktiſchen in meinem Innern iſt alſo, daß die Vernunft als praktiſche Vernunft ein Vermögen iſt, mich zu intereſſiren. Das Luſtgefühl mit Intereſſe iſt nichts Anderes, als die Beurtheilung der Dinge nach ihrem Werthverhältniſſe. Das Wiſſen ſtellt uns eine Wechſelwirkung der Dinge nach Naturgeſetzen, der Glaube die Realität des höchſten Guts, die Welt als ein Reich der Zwecke vor; die Ahnung endlich muß die Natur ſelbſt als Erſcheinung des Reichs der Zwecke beſtimmen. Letzterer Standpunkt iſt die Religion, und reine Religionslehre einerlei mit der Teleologie der Natur, die nichts Anderes iſt, als die Idee einer Uebereinſtimmung des Mannichfaltigen der Natur mit dem Begriff eines abſoluten Zweckes, d. h. eine Beurtheilung der Natur als eines Ganzen unter den Geſetzen der Schönheit. Auf der Kunſtanſchauung der Natur beruht alſo alle Religion.

Die Idee des ewigen Seins für ſich giebt den Glaubensartikel der Unſterblichkeit der Seele. Die Idee der Freiheit giebt den Glaubensartikel der Freiheit des Willens durch das Bewußtſein der praktiſchen Geſetzgebung. Die Idee der Gottheit, als höchſter Begriff der Vernunft, giebt durch das Bewußtſein der praktiſchen Geſetzgebung den Glaubensartikel der Realität des höchſten Guts oder des Daſeins Gottes, als eines heiligen Urgrundes im Sein der Dinge. Durch das Ideal dieſer heiligen Allmacht wird alsdann das Geſetz für das Gefühl zum Gegenſtande der höchſten Achtung, d. h. der Anbetung, und durch die urſchöpferiſche Schönheit, mit der ſie uns in der Natur anſpricht, zum Gegenſtand der höchſten Liebe. Die Ideen ſind die unmittelbaren Erkenntniſſe der Vernunft, welche als über allen Irrthum erhabenes Geſetz ihrer Wahrheit in ihr liegen, für ſich aber unausſprechlich bleiben und nicht zur Anſchauung erhoben werden können, da wir ihrer erſt durch Reflexion oder vermittelte Erkenntniß bewußt werden. Die Ideen haben darum mit wiſſenſchaftlicher Erkenntniß nichts zu ſchaffen; ſie ſind das in der Erſcheinung nicht Gegebene, alſo das nicht Wirkliche, was nur ſein ſoll, d. h. ſie ſind geiſtig-ſittliche Zwecke. Für dieſe Ideen, deren Reich die Welt der Vernunftzwecke iſt, baut ſich die ideale Anſicht der Dinge auf, welche mit der Verſtandesanſicht derſelben im Gegenſatze ſteht. Die äſthetiſchen und die religiöſen Ideen ſind in der Wurzel eins, und der Sinn für das Schöne iſt ebenſo wie der religiöſe Glaube das Gefühl für das abſolut Werthvolle, ein Ahnen der ewigen Wahrheit des Schönen als des höchſten Weltzweckes. Auf dieſe Weiſe wurde die moraliſche Weltanſicht Kant's und das Religionsgefühl Jacobi's mit einander verbunden, das Gefühl erhielt den Primat über das Denken, und die Gefühlsrichtung der Glaubensphiloſophie wurde dadurch zu einer Vollendung geführt, welche im Bunde mit Popularität und Faßlichkeit bewirkte, daß die Fries'ſche Philoſophie in der allgemeinen Bildung der Zeit tiefere Wurzeln ſchlug, als der nüchterne ethiſche Rigorismus der Kant'ſchen Philoſophie. Aber nicht in dieſen populären praktiſch-religiöſen

Resultaten seiner Philosophie, in welchem Prinzip und Tendenz des Kriticismus nicht minder preisgegeben wurden, als es bei Fichte und Schelling in theoretischer Beziehung geschah, liegt das positive Verdienst, welches Fries abgesehen von seiner Polemik gegen das absolute Identitätssystem für die Entwickelungsgeschichte der Philosophie hatte, sondern in dem Grundsatze der Selbstbeobachtung, welchen er anstatt der intellectuellen Anschauung Fichte's und Schelling's an die Spitze der Philosophie stellte. Damit hat er den Schwerpunkt derselben in die Psychologie gelegt, an deren Thatsachen sich der absolute Idealismus auf das Willkürlichste versündigte. Eine Erfahrungsphilosophie nach kritischer Methode, wie sie Kant im Sinne hatte, war in Wahrheit nur vom psychologischen Boden aus möglich, auf den sich im Grunde bereits Kant mit Verlassung des metaphysischen Standpunktes gestellt hatte. Mit dem Festhalten des anthropologischen Standpunktes eröffnete Fries die Reihe derjenigen Denker, welche im Interesse einer fruchtbaren Fortsetzung des Kant'schen Werkes eine Vertiefung in das psychologische Gebiet forderten und eine Physiologie des innern Sinnes beabsichtigten. Was hier Fries durch eindringende Beobachtung in das innere Leben und Weben des erkennenden, fühlenden und wollenden Geistes und in das wechselseitige Ineinandergreifen und Zusammenwirken dieser mannichfaltig sich verzweigenden Thätigkeiten lieferte, sind zwar nur Anfänge gewesen, die aber für die weitere Ausbildung einer psychologischen Erfahrungswissenschaft, als der eigentlichen Grundwissenschaft der Philosophie, äußerst fruchtbar geworden sind, indem auf diesem Wege fortschreitend Herbart und Beneke das Problem energischer und gründlicher anfaßten, als Fries, der noch an der alten Vorstellung angeborner Vermögen des Gemüths festhielt und so den wirklichen Werdeprozeß der psychischen Producte und insbesondere des Bewußtseins nicht in der Wurzel fassen konnte. Nachdrücklich aber hielt Fries, den idealistischen Verbesserungs- und Ergänzungsversuchen der kritischen Philosophie in den Speculationen Fichte's und Schelling's

gegenüber, an der urſprünglichen Grundtendenz der Leiſtungen Kant's feſt. Nachdem er im Jahre 1805, gleichzeitig mit Hegel, zum außerordentlichen Profeſſor in Jena ernannt worden war, folgte er bald darauf einem Rufe als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie nach Heidelberg und gab 1807 ſein ſeit Jahren geiſtig durchgearbeitetes Werk: „Neue Kritik der Vernunft" heraus. Indem er die Aufgabe pſychologiſch angriff, gelangte er zu den fruchtbarſten Geſichtspunkten. Kant (ſo ſprach er ſich aus) begriff nicht, wie Sinn und Verſtand in der Einen menſchlichen Vernunft mit einander verbunden ſein könnten, weil er ſich nicht bis zu dem Geſetze der Einheit des menſchlichen Geiſteslebens hindurchgefunden hatte. Jenes Geſetz liegt in der Form unſers innern Lebens, wonach der menſchliche Geiſt ſeiner Form nach eine anregbare Selbſtthätigkeit, eine ſinnliche Vernunft iſt, welche drei qualitativ von einander verſchiedene Vermögen hat, nämlich zu erkennen, zu fühlen und willkürlich zu handeln. Jedes dieſer Vermögen ſteht wieder unter dem dreifachen Geſetze ſinnlicher Anregung von außen, gewohnheitsmäßiger Fortbildung durch innere Gegenwirkungen und verſtändig willkürlicher Ausbildung. Nach dieſen drei Bildungsſtufen von Sinn, Gewohnheit und Verſtand bewegt ſich jedes dieſer geiſtigen Grundvermögen in ſteter Ausbildung ſeiner Thätigkeiten und Fertigkeiten. Das Verhältniß des Verſtandes zur Vernunft iſt nicht das Verhältniß eines obern zu einem untern Erkenntnißvermögen, ſondern ein Verhältniß der innern Selbſtbeobachtung, das auf dem Unterſchied der vorſtellenden Thätigkeit und der Vorgeſtellten beruht. Eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft iſt als Thatſache in unſerm Innern vorauszuſetzen; hiervon iſt das Bewußtſein um dieſe unmittelbare Erkenntniß zu unterſcheiden. Bei dieſem letztern ſind zwei Fälle möglich, ſofern das Bewußtwerden entweder durch Anſchauung oder durch Reflexion vermittelt wird. Auf letzterer beruht die philoſophiſche Erkenntniß. Durch die Sinnesanſchauung erkennen wir unmittelbar die Wirklichkeit der Gegenſtände; der Gegenſtand iſt ſchon gleich bei der Anſchauung, und die Empfindung

giebt ihr nur ihre ſubjective Gültigkeit, zum Unterſchiede von der Einbildung. Durch dieſe unmittelbare Objectivität der Anſchauung iſt es beſtimmt, daß wir nicht etwa blos ſubjective Vorſtellungen, ſondern in der That die wirkliche Welt erkennen. Nur wiefern ich der Anſchauung vertraue, weiß ich etwas vom Sinn wirklicher Gegenſtände. —

Auf die polemiſche Schrift von Fries hat Schelling Nichts erwidert; möglich auch, daß ſie ihm während der Zeit, die zwiſchen ſeinem Weggang von Jena und ſeiner Ankunft in Würzburg fiel, ganz entgangen war. In Schelling's Augen erſchien Fries, wenn er deſſen Gegenſchrift und nächſte philoſophiſche Schriften ja geleſen hatte, ohne Zweifel als ein Stümper in der Philoſophie, ein über und über mit empiriſcher Pſychologie Behafteter, ein in der dickſten und tiefſten Empirie Verſunkener und Ertrunkener, ein grund-, boden- und endloſer Schwätzer, ein langweiliger Geſelle, ein platter und ſeichter Saalbader. Dieſe und andere Schimpfwörter, womit Schelling ſeine Gegner zu tractiren pflegte, waren in einer Gegenſchrift gegen Schelling zuſammengeſtellt worden, die im Sommer 1803 von München ſelbſt aus vom Stapel lief. Sie hatte Cajetan Weiller (geb. 1762) zum Verfaſſer, einen durch Jacobi'ſche Philoſophie angeregten Katholiken, der ſeit 1799 in mehreren pädagogiſchen Schriften einen warmen Eifer für vernünftige Religion und entſprechende Erziehung beurkundet hatte und ſpäter Director aller Lehranſtalten Münchens und Generalſecretär der Akademie der Wiſſenſchaften wurde. Die Schrift: „Der Geiſt der allerneueſten Philoſophie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie" wollte eine „Ueberſetzung aus der Schulſprache in die Welt, zum Gebrauche für das gebildetere Publikum ſein", bleibt aber in der bündigen Klarheit der Polemik hinter Köppen's Schrift, mit der die erſte Hälfte des Buchs im Weſentlichen übereinſtimmt, weit zurück, wiewohl auch Weiller häufig genug den Nagel auf den Kopf trifft und hin und wieder auch witzig wird oder wenigſtens ſich's zu ſein bemüht. Schelling (heißt es hier unter Anderm) fand, daß die unbegrenzte Einerleiheit oder abſolute Iden-

tität unſere Vernunft ſelbſt ſei. Die Vernunft ſelbſt iſt alſo der unendliche Polyp, auf dem das ganze Weltall als auf ſeinem einzigen erzeugenden und ernährenden Stamme feſtſitzt. Die Vernunft iſt die unendliche Rakete, aus der das große Feuerwerk losbrennt, das unausgeſetzt vor unſern innern und äußern Sinnen herumgaukelt, ſchallt und blitzt. Die Vernunft iſt das unendliche Prisma, von welchem wir ſelbſt, die Welt und Gott nur der Regenbogen ſind, und welches ſchon ſeit Jahrtauſenden das wunderbare Farbenſpiel hervorzaubert, über deſſen Erklärung die Philoſophie bisher immer vergebens nachſann. Ueberall nichts als Vernunft! Vernunft als Wallfiſch und als Waſſerlaus, als Elephant und als Floh, behaarte, ſchuppichte und nackte Vernunft, Vernunft mit Hufen, Klauen und Krallen, Vernunft als Brenneſſel, als Sauerampfer, als Tollwurz, Vernunft gediegen und in Stufen, ſauer und ſüß, feſt und in Tropfen, und dann noch Vernunft nicht blos als Geiſt des Buches, ſondern als Buch ſelbſt, d. h. als Papier und Pappendeckel und Schweinsleder, und ſo alſo auch Vernunft als Tiſch und Seſſel, als Windbüchſe und Kliſtierſpritze, kurz: wohin und was man ausſpuckt, lauter Vernunft lehrt der transſcendentale Münchhauſianismus. Die Phantaſie riß der Vernunft Schelling's die Karten aus der Hand, und er weiß dieſelben ſo zu miſchen, wie es Einem gerade taugt. Durch ein fortdauerndes Spiel mit Begriffen und, wo dieſe nicht mehr ausreichen, mit Phantasmen entſteht ein auf den erſten Blick imponirendes Gebäude der Phantaſie und des von ihr umſchlungenen Verſtandes. So hatte ſich in Schelling die Einbildungskraft ihren neuen Weg zum Ziele der Philoſophie gebahnt. An der Hand der Phantaſie entwickelt ſich aus der erſten Rieſenhypotheſe der abſoluten Identität und Indifferenz, die zugleich Alles umſchließende Totalität iſt, Alles ſehr leicht und ledig. Durch den Indifferenzpunkt: Alles iſt Eins, durch dieſen ungeheuerſten aller Widerſprüche iſt ein Futteral über die Widerſprüche gewonnen. — Während die erſte Hälfte der Weiller'ſchen Schrift in's Publikum ging, war Schelling in Würz-

burg angeſtellt worden. Deshalb findet es der Verfaſſer für gut, in der im März 1805 geſchriebenen Vorrede zum zweiten Bande, worin die religiöſen und ſittlichen Conſequenzen des Schelling'ſchen Syſtems dargeſtellt werden, zu bemerken, daß nicht die Männer ſelbſt, ſondern nur ihre Anſichten als irrreligiös unchriſtlich, atheiſtiſch bezeichnet und die Fehler der Speculation nicht dem Leben aufgerechnet werden ſollen, daß es kein perſönlicher, ſondern blos ein literariſcher Streit ſei, daß er keine Beſchränkung der lauten Denkfreiheit, ſondern nur eine Beſchränkung der immer wilder um ſich greifenden Zügelloſigkeit im Schimpfen und Phantaſiren wolle und in den Irrthümern der Schulanſicht ſogar noch den Keim der Wahrheit anerkenne. Seine Endanſicht über die Schelling'ſche Philoſophie faßte Weiller in die Worte zuſammen: Man ſchütte die Sinnlichkeit und den Widerſpruch, leere Formen und todte Worte, inhaltloſe Träume und launenhafte Spiele eines halben Wachens, man ſchütte den Unglauben und den Aberglauben, die Frivolität und den Zelotismus, den Materialismus und den Theoſophismus, den Atheismus und den Bigottismus in einen und denſelben Zauberkeſſel zuſammen und rühre dieſes ganze ekelhafte und empiriſche Gemengſel mit dem allmächtigen Stiel einer unendlichen Phantaſie wacker durcheinander, ſo erhält man das neue Syſtem in demjenigen Sinne, in welchem es einzig gelten will.

IV.

„Nachdem Schelling mit dem Begriffe des Abſoluten das Gebäude der Philoſophie unter Dach gebracht hatte, fand ſich im Jahre 1803 Eſchenmayer in ſeiner Schrift: „Die Philoſophie in ihrem Uebergang zur Nichtphiloſophie", bemüſſigt, auf dieſem Dachſtuhl noch ein Giebelhäuschen zu errichten, in welchem noch über dem Abſoluten das Selige und Göttliche ihren Wohnſitz haben und wohin der Menſch nicht mehr über die breite Treppe des Gedankens, ſondern nur auf der ſchwanken Leiter des Glaubens ſollte gelangen

können *)". Fichte und Schelling, unsere philosophischen Gesetzgeber (sagt Eschenmayer in diesem Buche), haben die höchsten Probleme der Philosophie auf eine Art vorbereitet und eingeleitet, auch zum Theile selbst gelöst, daß uns für die gegenwärtige Epoche nichts zu wünschen übrig bleibt. Ich wünschte hier ein Aehnliches für die Nichtphilosophie zu thun, deren Gegenstände solche sein werden, die weder für das Wollen noch Erkennen erreichbar sind. Was ich aber unter Nichtphilosophie verstehe, ist, bestimmter ausgedrückt, eine reine und von aller Speculation befreite Theologie, und die Entwickelung des Ueberganges aus der Philosophie in die Nichtphilosophie bestimmt zugleich die Grenze zwischen der Speculation und dem Glauben. Mit der Wahrheit des Schelling'schen Systems, sofern es innerhalb der Grenzen unserer Erkenntniß liegt, bin ich vollkommen einverstanden; die eigentliche Frage unter uns ist: soll das Absolute noch in jenes Unbegrenzte, was ich Glauben nenne, hinausgerückt werden, oder soll es die Grenze der Speculation bezeichnen? Fichte gelangte zwar zur Identität des Subjects und Objects, aber nicht zur höhern Identität der Nothwendigkeit und Freiheit. Diesen letzten Schritt that Schelling, indem er alle Gegensätze in der absoluten Identität aufhob und dadurch das Gebiet der Speculation von der Potenz des Unendlichen zur Potenz des Ewigen erweiterte. So erhob sich Schelling in den Inbegriff der Ideen oder in die absolute Vernunft selbst. Die Idee der Ewigkeit war bisher blos ein ausschließender Besitz der Religion; die Speculation floh vor ihr zurück. Schelling setzte zuerst wieder die Speculation in ihr ganzes Gebiet ein, indem er die Idee der Ewigkeit als ihre höchste Potenz aufstellte, und ohne Zweifel beginnt jetzt der heitere Tag der Philosophie, der schon vor mehreren tausend Jahren in Platon dämmerte.

Das Endliche (fährt nun der Verkündiger der Nichtphilosophie fort) ist die Potenz der ersten Stufe oder der Sinnlichkeit; das Unendliche ist die Potenz der zweiten Stufe

*) Strauß, Streitschriften. Zweites Heft. S. 38.

oder des Verſtandes; das Ewige iſt die Potenz der dritten Stufe oder der Vernunft. Durch dieſe drei Potenzen iſt das ganze Gebiet der Speculation umſchloſſen, und wir gelangen nun zum Gebiete der Nichtſpeculation. Das Erkennen erliſcht erſt im Abſoluten, wo es mit dem Erkannten identiſch wird. Was über dieſen Punkt hinausliegt, kann kein Erkennen mehr ſein, ſondern ein Ahnen oder Andacht. Was über allen Vorſtellungen, Begriffen und Ideen und überhaupt jenſeit der Speculation liegt, iſt das, was die Andacht noch feſthält, nämlich die Gottheit, und dieſe Potenz iſt das Selige, welches unendliche Mal höher liegt, als das Ewige. Beim Uebergang vom abſoluten Erkennen in die Andacht tritt an die Stelle der intellectuellen Anſchauung das Gewiſſen, an die Stelle der Sprache das Gebet und das Symbol, an die Stelle der Moral und Naturphiloſophie die Religion oder die Offenbarung des Göttlichen, an der Alle auf gleiche Weiſe participiren. Das Abſolute kann als der Grenzpunkt angegeben werden, dieſſeit welches Alles der Conſtruction und Deduction fähig iſt, während jenſeits die geringſte Speculation den Glauben verunreinigt und vernichtet. Darum möchte Schelling, indem er den höchſten Standpunkt der Speculation, die Identität des Erkennenden und Erkannten erreichte, im Begriffe ſtehen, über alle Speculation hinaus in das Gebiet der Nichtphiloſophie zu treten. Weil in dem Ewigen das Endliche und Unendliche aufgehoben iſt, ſo hat die Speculation die Dreieinheit zu ihrem Schema; in der Nichtphiloſophie dagegen tritt die Quadruplicität und das Zugleichſein und Ineinanderwirken aller vier Potenzen hervor. Denn es bleibt bei der abſoluten Identitätsphiloſophie immer noch die Frage übrig: wo liegt der Grund, daß die Vernunft als das abſolut Identiſche ſich erkennen und mit dieſem ſich ſelbſt differentiiren muß? was iſt's, was überhaupt Potenzen ſchafft und alle verſchiedenen Potenzen oder gradweiſe Abſtufungen von einander hält und abſondert? was iſt das, was das verſchiedene Uebergewicht und Gleichgewicht in die Identität bringt? Die Abſolutheit der Differenz iſt auf dem Stand-

punkte Schelling's nicht umgangen. Allerdings iſt die Baſis des Conſtruirens für den Philoſophen die abſolute Identität. Nun iſt aber unabläſſige Forderung zur Wahrheit, daß die conſtruirende Vernunft ſammt allen Modificationen, als das Urbild, gleich und ähnlich ſei dem Conſtruirten als dem Gegenbilde. Die Identität beider faßt als der Spiegel beider die intellectuelle Anſchauung zuſammen; ſie iſt aber nur das lebendige Mittelglied des Urbildes und Gegenbildes, und das, was ſie alle drei wieder umfaßt, muß höher, als ſie ſelbſt liegen. Dieſer höhere, Alles umfaſſende Act iſt der Glaube, der ſomit als der horizontale Stand der Menſchheit das ganze Feld der Speculation beſchließt. Auf dem Standpunkte des Glaubens oder der Seligen ſinkt die Vernunft wieder zum mittlern Exponenten zweier Extreme herab und wird eine Indifferenz, die den Keim der Differenz ſchon in ſich trägt. Die Seele iſt das Vermögen der Seligkeit und liegt um eine ganze Potenz höher, als die Vernunft; ſie iſt nicht das Abſolute, ſondern das Abſolute iſt in ihr. Weder Begriffe noch Ideen reichen hin, die Totalität der Seele zu faſſen und auszuſprechen. Ihre Totalität iſt die Seligkeit, ein die ganze menſchliche Natur ergreifendes Vorgefühl von der Nähe des Göttlichen. Wie der Begriff, nach Schelling, die Seele des Dinges iſt; ſo iſt nach unſerer Anſicht die Idee die Seele des Begriffs, die Vernunft die Seele der Idee, der Glaube die Seele der Vernunft und die Offenbarung Gottes die Seele der Seele. Schelling hat den intelligiblen Pol oder die Gemeinſchaft vernünftiger Weſen, welche einen nothwendigen Beſtandtheil unſers Vernunftſyſtems ausmacht, in keiner ſeiner Schriften ausführlich berührt und dadurch die Tugend als eine der Grundideen aus der Vernunft ausgeſchloſſen. Der Standpunkt des Ewigen iſt aber auch eine Identität von Wollen und Handeln. Die Tugend iſt das Prinzip des intelligiblen Poles, Wahrheit das Prinzip des Poles der Sinnenwelt, und Schönheit das Prinzip der Indifferenz beider. In der lebendigen Linie des Syſtems liegen die drei Punkte, die ſich für uns als die Ideen der Tugend, der Schönheit

und Wahrheit offenbaren. Der Glaube thront über den Ideen, und die Religion über der Philoſophie; die ſichtbare Welt iſt durch eine unſichtbare umſchloſſen, welche das Licht der Offenbarung herüberſendet. Was ich in dieſen Sätzen (ſo ſchließt das Eſchenmayer'ſche Büchlein) der Philoſophie nahm, das gab ich der Religion wieder, unſerer lieben Mutter, in deren Schooß wir uns alle brüderlich und ſchweſterlich verſammeln, um den Segen zu empfangen, den die Gottheit in unermeßlicher Fülle ausſpendet. —

Dieſe Eſchenmayer'ſche Schrift, welche die Philoſophie auf's Neue mit dem Glauben ergänzen wollte, wurde für Schelling die Veranlaſſung, dem im „Bruno" gegebenen Bruchſtück einer Darſtellung des Abſoluten vom realiſtiſchen Standpunkt aus, nunmehr in der kleinen Schrift „Philoſophie und Religion" (1804) eine Darſtellung aus der ideellen Reihe, welche hier von ihm praktiſche Philoſophie genannt wird, hinzuzufügen. Eſchenmayer (ſagt Schelling ein Jahr ſpäter in den Jahrbüchern der Medicin) begriff das Abſolute mißverſtändlich als Potenz und ſuchte daſſelbe wieder in einer unendlich höheren Potenz aufzuheben, als die Philoſophie erreichen könne. Dies iſt widerſprechend: ſo lange das Abſolute noch als Potenz beſtimmt wird, ſo lange wird es noch in der Sphäre der Relation, nicht der abſoluten Freiheit betrachtet; keine Potenz kann die abſolute, höchſte ſein, ſondern das Endliche, Unendliche und Ewige liegen, als gleicherweiſe abſolut, im Abſoluten als Eins. — Mißdeutungen und Verunſtaltungen des Syſtems (bemerkt nun Schelling in der Vorrede zu dem Schriftchen) überſehen ſich leicht und ſind keiner Berückſichtigung werth. Eine andere Bewandniß hat es mit dem Widerſtreit eines edlen Geiſtes und ſeinen Forderungen an ein Ganzes der Wiſſenſchaft, die ebenſoviel Achtung verdienen, als ſie zur Erleuchtung der Welt gleicherweiſe beitragen, mögen ſie nun erfüllt werden oder nicht. —

Die Idee des Abſoluten, die Abkunft der endlichen Dinge aus demſelben und ihr Verhältniß zu ihm, die Ideenfreiheit, Sittlichkeit und Seligkeit, ſowie die Unſterblichkeit

der Seele bilden den Inhalt der Abhandlung, der noch ein Anhang beigefügt iſt über die äußeren Formen, unter welchen die Religion exiſtirt. In Bezug auf dieſen Anhang bezweifelt zwar Schelling nicht, daß die Zeit dieſe Töne alter Philoſophie übel vernehmen werde; er wiſſe aber auch, daß dieſe Dinge demungeachtet nicht profanirt werden können, ſondern durch ſich ſelbſt beſtehen müſſen. In dem Abſchnitt „über die Idee des Abſoluten" ſuchte Schelling, Eſchenmayer gegenüber, ſeinen Standpunkt als den höchſten zu rechtfertigen; während der zweite Abſchnitt von der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten" auf den Entwurf Eſchenmayer's eingeht, daß bei Schelling die Differenz nur vorausgeſetzt, nicht abgeleitet ſei. Im Uebrigen iſt die Schrift ihrem Inhalte nach eine Fortſetzung der im „Bruno" begonnenen Ausführung derjenigen Philoſophie, die der Gegenſtand der wahren Myſterien ſei.

Es war eine Zeit (ſo beginnt Schelling), wo Religion abgeſondert vom Volksglauben, gleich einem heiligen Feuer, in Myſterien bewahrt wurde und Philoſophie mit ihr Ein gemeinſchaftliches Heiligthum hatte. Damals hatte die Philoſophie noch den Muth und das Recht zu den einzig großen Gegenſtänden, um deren willen allein es werth iſt, zu philoſophiren und ſich über das gemeine Wiſſen zu erheben. Später, als die Myſterien öffentlich wurden, mußte die Philoſophie, wollte ſie ſich in ihrer Reinheit erhalten, von der Religion zurücktreten und im Gegenſatz mit ihr eſoteriſch werden. Dieſe letztere aber wurde eine äußere Macht, da ſie jeden freien Aufſchwung der Wahrheit in ſich ſelbſt verloren hatte. So kam es, daß durch die Religion allmählich der Philoſophie ihre wahren und höchſten Gegenſtände entzogen wurden und ſie auf das beſchränkt blieb, was für die Vernunft keinen Werth hat. Die Philoſophie ſelber ſetzte ſich auf den Punkt herab, die Ideen, Geburten der Vernunft, als Verſtandesbegriffe und durch ſolche zu behandeln, wodurch die Philoſophie als Dogmatismus zwar eine breite und anſehnliche Exiſtenz in der Welt gewann, aber ihren Charakter ganz aufopferte. Die Art des Wiſſens im Dog-

matismus wurde auf Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge beschränkt, da dasselbe über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt das bloße Zusehen habe. Mit der Selbsterkenntniß der Nichtigkeit dieses Wissens stieg der Werth des Glaubens, welchem zuletzt Alles überantwortet wurde, was in der Philosophie eigentlich philosophisch war. Obgleich Spinoza, einem herrschenden Systeme gegenüber, nicht vermied, den Schein eines nur andern Dogmatismus anzunehmen, so hat er gleichwohl die Philosophie zu ihren einzigen Gegenständen zurückgeführt. Durch ihn wurden die letzten Anklänge alter, ächter Philosophie vernommen.

Die Lehre von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott möchte nicht ohne Grund, abgesondert vom Ganzen der Philosophie, Naturphilosophie heißen. Diese nun einer Ergänzung durch den Glauben für bedürftig zu erklären, dies widerstreitet ihrem Begriffe und hebt sie selbst auf, da ihr Wesen eben darin besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint. Eine solche Intention liegt nun in der Eschenmayer'schen Schrift vor Augen. Wenn aber das Erkennen, wie er sagt, und damit alle Differenz im Absoluten erlischt, so ist jedes über diesen Punkt hinausliegende ideale Verhältniß zum Absoluten nur durch Wiederaufweckung der Differenz möglich. Entweder war nun jenes Erlöschen wirklich ein vollkommenes und das Erkennen demnach ein absolutes, oder es fand das Gegentheil statt und die aus dem Widerstreite des Subjects und Objects entspringende Sehnsucht blieb unaufgelöst. In letzterm Falle war es kein Vernunfterkennen mehr, sondern ein Herabsinken zu einem Erkennen mit neuer Differenz. In jenem Falle aber kann keine höhere Potenz, wie Glaube oder Ahnung, etwas Vollkommenes und Besseres bringen, als in jenem Erkennen bereits enthalten war. Der Vernunft und der Philosophie sind eben diejenigen Gegenstände zu vindiciren, welche der Dogmatismus der Religion und die Nichtphilosophie des Glaubens sich zugeeignet haben.

1. Idee des Abſoluten. Ueber dem Abſoluten und Ewigen der Vernunft noch Gott, als die unendlich Mal höhere Potenz von jenem, zu ſetzen und alſo daſſelbe nicht zugleich als Gott anzuerkennen, dies iſt nur dem möglich, der das Abſolute nicht als ſolches zu faſſen vermag, denn die Idee des Abſoluten als des Unbedingten ſchließt ihrer Natur und wahren Weſenheit nach jede Begrenzung und Differenz aus. Das Abſolute iſt in Wahrheit keineswegs das Product, welches die Vereinigung der Gegenſätze der Erſcheinungswelt liefert; daſſelbe iſt keineswegs das Product eines Zuſammenſchlages des Realen und Idealen, Objectiven und Subjectiven; für uns giebt es vielmehr kein Subjectives und Objectives, und das Abſolute iſt uns nur als die Negation jener Gegenſätze die abſolute Identität beider. Dieſe nicht erſt durch Formen der Reflexion vermittelte, ſondern ganz unmittelbare, alſo nicht äußere, ſondern innere Identität des Idealen und Realen hat den Sinn, daß das abſolut Ideale, ohne mit dem Realen integrirt zu werden, an ſich ſelbſt auch abſolut real iſt. Das Weſen deſſen ſelbſt aber, der als ideal unmittelbar real iſt, kann nur durch Anſchauung, nicht durch Erklärungen und Beſchreibungen als durch blos vermittelte Erkenntniß erkannt werden.

Das Einfache will angeſchaut ſein, und der geiſtig Blinde kann keine Anſchauung des wahren Weſens der Abſolutheit haben. Eine ſolche Anſchauung iſt, wie die Anſchauung des Lichtes, der Seele eigenthümlich; ſie kommt nicht erſt durch Anleitung und Unterricht zu der Seele hinzu, ſondern iſt ihre wahre Subſtanz und das Ewige von ihr. Denn wie das Weſen Gottes in abſoluter, nur unmittelbar zu erkennender Idealität beſteht, ſo das Weſen der Seele in jener unmittelbaren oder abſoluten Erkenntnißart, die mit dem ſchlechthin Realen, alſo mit Gott Eins iſt. Es giebt keine Realität des Abſoluten, die außer und unabhängig von der Idealität wäre. Wir ſetzen vorerſt nichts voraus als die intellectuelle Anſchauung, ohne welche Alles unbegriffen bleiben muß. So gewiß, als in ihr ſelbſt keine Verſchiedenheit und keine Mannichfaltigkeit ſein kann, ſondern ihr ſchlecht-

hin einfaches Weſen Abſolutheit iſt; ſo gewiß kann ihr kein Sein zukommen, als durch ihren Begriff, und ſie iſt überhaupt nicht real, ſondern an ſich ſelbſt nur ideal.

Aber gleich ewig mit dem ſchlechthin Idealen iſt die ewige Form, die aber unter dem ſchlechthin Idealen ſteht, das ſelbſt als Abſolutes außer aller Form iſt und ihr zwar nicht der Zeit, aber doch dem Begriffe nach vorangeht. Dieſe Form iſt, daß das ſchlechthin Ideale unmittelbar als ſolches, ohne aus ſeiner Identität herauszugehen, auch ein Reales iſt. Die Form iſt eine ſtille und ruhige Folge des Idealen, als des ſchlechthin Einfachen; das Reale eine bloße Folge der Form, ſeinem Weſen nach daſſelbe, aber der ideellen Beſtimmung nach ewig ein Anderes; es iſt das Ideale dargeſtellt im Realen, obgleich beides in ihm ohne alle Differenz Eins iſt. Das einfache Weſen iſt auch das Bewirkende oder der Realgrund der Form, und es iſt von ihm zur Form kein Uebergang, es findet kein Nacheinander ſtatt, ſondern Alles iſt wie mit einem Schlage zugleich, obſchon der ideellen Folge nach Eins aus dem Andern fließt. Kein Reales iſt an ſich, ſondern nur durch Ideales beſtimmt; das Ideale alſo iſt das ſchlechthin Erſte, die Form der Beſtimmtheit des Realen durch das Ideale iſt das Zweite, und das Reale ſelbſt das Dritte. Wir haben alſo Folgendes zu unterſcheiden: das ſchlechthin Ideale, das ewig über aller Realität ſchwebt und nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, ſondern in ſeiner Reinheit und Lauterkeit für ſich beſteht; ſodann das ſchlechthin Reale, das nicht das wahre Reale von jenem ſein kann, ohne ein anderes Abſolutes in anderer Geſtalt zu ſein; und endlich das Vermittelnde beider, die Form, kraft deren das Ideale in dem Realen als einem ſelbſtändigen Gegenbilde objectiv wird und ſich ſelbſt als Abſolutes erkennt.

2. Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten und ihr Verhältniß zu ihm. Dieſes Selbſterkennen der Abſolutheit iſt kein Herausgehen der Abſolutheit aus ſich ſelbſt, kein Sichtheilen derſelben, kein Differenzirtwerden. Denn in den Ideen, als den beſondern Formen, worin die Eine und gleiche Identität objectiv wird, ſind die

bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, da jede Idee ein Universum für ſich und alle Ideen Eine Idee ſind. Wenn es ſich alſo differenzirt, ſo differenzirt es ſich nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem Andern, welches ſein Reales iſt, und auch dieſes nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die Form, die ohne ſein Zuthun aus der Fülle ſeiner Abſolutheit als ein Selbſtändiges fließt. Das ſelbſtändige Sichſelbſterkennen des ſchlechthin Idealen iſt eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität, d. h. in ein Gegenbild, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt; denn es überträgt in der Form ſeine ganze Weſenheit an das, worin es objectiv wird. Sein ſelbſtändiges Produciren iſt ein Hineinbilden, Hineinſchauen ſeiner ſelbſt in das Reale, wodurch dieſes ſelbſtändig und gleich dem erſten Abſoluten in ſich ſelbſt iſt. Dies aber iſt eben nur, inſofern es zugleich in der abſoluten Form und dadurch im Abſoluten iſt. Es iſt daher nur ganz real, indem es ganz ideal iſt, und iſt in ſeiner Abſolutheit Ein und daſſelbe, das auf ganz gleiche Weiſe unter der Form beider Einheiten, alſo nach zwei Seiten, betrachtet werden kann.

Auch die Ideen produciren in gleicher Weiſe nur Abſolutes, nur Ideen, und die aus ihnen hervorgehenden Einheiten verhalten ſich zu ihnen ebenſo, wie ſie ſelbſt, die Ideen, ſich zur Ureinheit verhalten. Dieſes iſt die wahre transſcendentale Theogonie: die ganze abſolute Welt mit allen Abſtufungen der Weſen reducirt ſich auf die abſolute Einheit Gottes, und es iſt demnach in jener nichts wahrhaft Beſonderes und bis hierher überhaupt Nichts, was nicht abſolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Unzählige Verſuche ſind vergeblich gemacht worden, zwiſchen dem oberſten Prinzip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Aber es iſt gleicher Weiſe unmöglich, mag man nun das Abſolute zum poſitiv Hervorbringenden des Endlichen machen, oder jenem ein Negatives unterlegen, das man Materie nennt. Vom Abſoluten zum Wirklichen giebt es keinen ſtetigen Uebergang;

der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur, als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung denkbar. Denn in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine von ihnen oder vom Abſoluten ausgehende poſitive Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Das Abſolute iſt das einzig Reale; die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real. Ihr Grund kann daher nicht in einer vom Abſoluten ausgegangenen Mittheilung von Realität an ſie oder ihr Subſtrat, ſondern nur in einer Entfernung, einem Abfall vom Abſoluten liegen.

Dieſe ebenſo klare, als erhabene Lehre iſt ebenſo die wahrhaft platoniſche, wie ſie ein Gegenſtand der geheimeren Lehre in den griechiſchen Myſterien bildete.

Das Inſichſelbſtſein des Abſoluten, dieſe eigentliche wahre Realität des erſten Angeſchauten, iſt Freiheit. Und was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, fließt von jener erſten Selbſtändigkeit des Gegenbildes aus, gleichſam als Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit. Das Gegenbild als ein Abſolutes wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt, und abſolut könnte es nicht ſich in ſeiner Selbſtheit ergreifen, um als das andere Abſolute wahrhaft zu ſein; aber es kann dieſes nicht ſein, ohne ſich ebendadurch vom wahren Abſoluten zu trennen oder von ihm abzufallen; denn wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut iſt es nur, ſofern es zugleich im (erſten) Abſoluten iſt, d. h. es iſt abſolut frei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es daher als Freies in ſeiner eigenen Qualität und getrennt von der Nothwendigkeit iſt, hört es auch auf, frei zu ſein. Ebendaſſelbe, was vom Gegenbilde, gilt auch von den Ideen. Der Grund des Abfalles liegt nicht im Abſoluten, ſondern im Realen, in dem Angeſchauten ſelbſt, als Selbſtändigem, Freiem. In der Freiheit liegt der Grund der Möglichkeit des Abfalls, und wiefern dieſe durch die Einbildung des abſolut Idealen in's Reale geſetzt iſt, allerdings in der Form und dadurch im Abſoluten. Der Grund der Wirklichkeit, d. h. der Sinnenwelt, aber liegt einzig im Abgefallenen ſelbſt,

welches eben daher nur durch und für ſich ſelbſt das Nichts der ſinnlichen Dinge producirt. Das Reale nämlich kann getrennt vom Abſoluten, indem es rein als ſolches in ſich ſelbſt iſt, nothwendig nicht mehr Abſolutes, ſondern nur Negationen der Abſolutheit produciren, d. h. nur eine Realität, die von der Idealität getrennt iſt, eine Wirklichkeit alſo, welche die vollſtändige Möglichkeit ihres Seins außer ſich hat, ſomit eine ſinnliche oder bedingte Wirklichkeit. Dasjenige alſo, worin ſich die producirende Idee objectiv wird, iſt nicht mehr ein Reales, ſondern ein bloßes Scheinbild. Daher kann der Urſprung eines endlichen Dinges nicht unmittelbar auf das Abſolute oder Unendliche zurückgeführt, ſondern nur durch die endloſe Reihe der Urſachen und Wirkungen begriffen werden.

Dieſer Abfall iſt übrig außer aller Zeit und ſo ewig, als die Abſolutheit ſelbſt und die Ideenwelt. Denn dem anderen Abſoluten, als Realem, in welches auf eine ewige Weiſe die Idealität geboren wird, iſt ebenſo wie jeder darin begriffenen Ideen ein doppeltes Leben verliehen: ein Leben in ſich ſelbſt, wodurch ſie ſich der Endlichkeit verpflichten, und welches, ſofern es vom Andern ſich trennt, ein Scheinleben iſt; das andere Leben aber im Abſoluten, welches ihr wahres Leben iſt. Erklärt kann der Abfall nicht werden, weil er abſolut iſt und aus Abſolutheit kommt, obgleich das nothwendige Verhängniß, das er mit ſich führt, die Nichtabſolutheit und das Nichtſein iſt.

Das Fürſichſelbſtſein des Gegenbildes drückt ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus, welche das allgemeine Prinzip der Endlichkeit iſt. Und in allen Dingen ſchaut die Seele einen Abdruck dieſes Prinzips ein. Ihren Abfall erkennend, ſtrebt gleichwohl die Seele in dieſem ein anderes Abſolutes zu ſein und demnach Abſolutes zu produciren. Aber es iſt ihr Verhängniß, dasjenige was in ihr als Idee ideal war, real demnach als Negation des Idealen zu produciren; ſie iſt alſo productiv von beſondern und endlichen Dingen, und ſtrebt in jedem dieſer Scheinbilder ſoviel möglich die ganze Idee und ſogar

alle Abſtufungen der Ideen auszudrücken, alſo das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Univerſums zu machen. Aber von Seiten ihrer Endlichkeit oder Selbſtheit betrachtet, iſt der Seele die Verwickelung mit der Nothwendigkeit unauflöslich. Nur durch die Ablegung der Selbſtheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt ſie wieder dazu, Göttliches anzuſchauen und Abſolutes zu produciren.

Die Materie gehört, ſofern ſie nichts Anderes iſt, als die Negation des reinen Aufgehens der Realität in der Idealität ſelbſt, ganz und gar zu der Gattung der Nichtweſen. Als ein bloßes Bild oder Idol der Seele, iſt ſie an ſich, d. h. unabhängig von dieſer betrachtet, ein vollkommenes Nichts. Die Lehre von dem Urſprunge der Materie gehört mit zu den höchſten Geheimniſſen der Philoſophie. Allen den Zweifelsknoten, woran die Vernunft ſeit Jahrhunderten ſich müde gearbeitet hat, macht die alte heilige Lehre ein Ende, daß die Seelen der Intellectualwelt in die Sinnenwelt, wo ſie zur Strafe ihrer Selbſtheit und einer dieſem Leben (nicht zwar der Zeit, ſondern der Idee nach) vorhergegangenen Schuld an den Leib wie an einen Körper ſich gefeſſelt finden. Durch dieſe Lehre löſen ſich alle Widerſprüche auf, in die ſich der Verſtand und die realiſtiſche Anſicht der Dinge unvermeidlich verwickeln. Die Idee, ſofern ſie beſtimmt iſt, Endliches zu produciren, und in ihm ſich anzuſchauen, iſt Seele. Nachdem ſie in die Endlichkeit verſenkt iſt, kann die Seele die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, ſondern nur in einer durch die Materie getrübten Geſtalt erblicken. Die Ideen erſcheinen ihr nur in den Geſtirnen, als unmittelbaren Abbildern. Aber auch ſo erkennt ſie in ihnen noch die Urweſen, nicht blos als abhängig von einander, ſondern zugleich als ſelbſtändig. Aus ſich ſelbſt ſchaut die Seele wieder hinein in die Natur, im Lichte, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geiſt iſt.

3. Freiheit, Sittlichkeit und Seeligkeit; Endabſicht und Anfang der Geſchichte; Unſterblichkeit. Das Wiſſen iſt eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Endliches, welches dadurch ſelbſtändig iſt. In der

Vernunft löst sich die Seele in die Ureinheit auf und wird ihr gleich. Hierdurch ist ihr die Möglichkeit gegeben, ganz in sich selbst zu sein, sowie die Möglichkeit, ganz im Absoluten zu sein. Der Grund der Wirklichkeit des einen wie des andern liegt einzig in der Seele selbst. Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, die allerdings unerklärbar ist, weil dies eben ihr Wesen ist; die Seele, in der Selbstheit sich ergreifend, vermag nicht wahrhaft frei zu sein, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu sein. Die endliche oder empirische Nothwendigkeit ist nur die gefallene Seite der Freiheit, d. h. der Zwang, in welchen sie sich durch Entfernung vom Urbild begiebt; sie ist die der Freiheit entgegenstrebende Nothwendigkeit, nicht die ewige Nothwendigkeit, welche die absolute Freiheit selbst ist und in der auch das Reale, das im Naturlauf als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.

Jene absolute Identität der Nothwendigkeit und Freiheit, die nur in Gott ist, zu erkennen, d. h. zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln, als das Wesen alles Handelns ist, dies ist der erste Grund der Sittlichkeit. Nur wer Gott erkennt, ist erst wahrhaft sittlich; das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit ist ein Wesen, und dieses in seinen Handlungen ausdrücken, ist ebenso viel, als das Wesen Gottes ausdrücken. Um die unendliche Freiheit zu erlangen, ist die endliche zu opfern; um in der geistigen Welt einheimisch zu sein, muß man der Sinnenwelt sterben. Die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Sowie unglücklich zu sein oder sich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist; so ist Seligkeit nicht ein Accidenz der Tugend, sondern sie selbst. Die Tendenz der Seele, mit Gott eins zu sein, ist Sittlichkeit. Gott ist auf völlig gleiche Weise absolute Seligkeit oder absolute Sittlichkeit, oder beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. In ihm ist das Subject auch schlechthin das Object, das Allgemeine auch das Besondere; er ist nur ein und das-

ſelbe Weſen von Seiten der Freiheit wie von Seiten der Nothwendigkeit betrachtet.

Gott iſt daher das unmittelbare Weſen der Geſchichte, da er das Anſich der Natur nur durch Vermittelung der Seele iſt. Aber nur die Geſchichte im Ganzen iſt eine ſucceſſiv ſich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Uebereinſtimmung der Seele mit der Freiheit iſt nicht aus der Seele ſelbſt zu begreifen, ſondern erſcheint jederzeit als unmittelbare Manifeſtation oder Antwort der unſichtbaren Welt. Die Geſchichte iſt ein Epos, im Geiſte Gottes gedichtet. Seine zwei Hauptpartien ſind die, welche den Ausgang der Menſchheit von ihrem Centrum bis zur höchſten Entfernung von ihm darſtellt, die andere, welche die Rückkehr darſtellt. Aber das gegenwärtige Menſchengeſchlecht ging aus einem Geſchlechte höherer Naturen hervor, ſo daß jenes Geſchlecht, in welchem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, ſofern es nicht dazu gebildet wird, alle ſeine Cultur und Wiſſenſchaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geſchlechtes beſitzt, von welchem es die tiefere Potenz oder das Reſiduum iſt. Und wir werden uns von jenem höheren Geſchlechte gern vorſtellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit und Glückſeligkeit vereinigt, was das zweite Geſchlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben zerſtreut, allein mit Bewußtſein verknüpft.

Die Geſchichte des Univerſums iſt die Geſchichte des Geiſterreichs. Die Seele, die ſich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende deſſelben iſt, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit dieſem. Das wahre Weſen der blos erſcheinenden Seele iſt aber die Idee oder der ewige Begriff von ihr, welcher in Gott und, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntniſſe iſt. Dieſes Urbild aber oder das Ewige der Seele kann auch durch die Vernichtung des zeitlichen Daſeins nicht aufhören, real zu ſein; daſſelbe hat überhaupt kein Verhältniß zur Zeit. Es kann daher auch nicht unſterblich heißen in dem Sinne, in welchem dieſer Begriff eine individuelle Fortdauer in ſich ſchließt. Denn da dieſe nicht ohne die Beziehung auf das

Endliche und den Leib gedacht werden kann, ſo wäre Unſterblichkeit in dieſem Sinne wahrhaft nur eine fortgeſetzte Unſterblichkeit und keine Befreiung, ſondern eine fortwährende Gefangenſchaft der Seele. Der Wunſch nach Unſterblichkeit in ſolcher Bedeutung ſtammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am wenigſten demjenigen entſtehen, welcher ſchon jetzt beſtrebt iſt, ſoviel möglich die Seele vom Leibe zu löſen. Es iſt daher ein Mißkennen des ächten Geiſtes der Philoſophie, die Unſterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu ſetzen, und klarer Mißverſtand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abſtreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu laſſen.

Der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, iſt der Begriff der Schuld oder der Reinheit von Schuld. Die Endlichkeit iſt an ſich ſelbſt die Strafe, die durch ein nothwendiges Verhängniß dem Abfalle folgt. Derjenigen alſo, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung vom Urbilde war, wartet nothwendig der negirteſte Zuſtand; diejenigen im Gegentheil, die es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, werden durch viel wenigere Zwiſchenſtufen zu dem Punkte gelangen, wo ſie ſich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen und aufhören, ſterblich zu ſein. Die Natur, dieſes verworrene Scheinbild gefallener Geiſter, iſt nichts Anderes, als ein Durchgebornwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbſtheit an ihnen nach Ablegung aller Differenz ſich zur Identität mit dem Unendlichen läutert und alle als reale zugleich in ihre höchſte Idealität eingehen. Da die Selbſtheit das Producirende des Leibes iſt, ſo ſchaut jede Seele in dem Maaße, in welchem ſie, mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zuſtand verläßt, ſich auf's Neue im Scheinbild an, und ſo beſtimmt ſie ſich ſelber den Ort ihrer Palingeneſie, indem ſie entweder in den höheren Sphären und auf beſſeren Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verſtoßen wird. Hat ſie dagegen in dem vorhergehenden irdiſchen Zuſtande ſich ganz von den Idolen gelöſt und Alles, was blos

auf den Leib ſich bezieht, von ſich abgeſondert, ſo kehrt ſie unmittelbar in das Geſchlecht der Ideen zurück und lebt rein für ſich in der Intellectualwelt ewig. —

Dies ſind die Spaziergänge im Reiche des Ueberſinnlichen, worin das Phantaſiedenken Schelling's in dem Büchlein „Philoſophie und Religion", als ein in die höchſten Myſterien eingeweihter neuer Dionyſos ſich ergeht. Es iſt eben ſchlimm, daß er von vornherein ausdrücklich darauf verzichtet, dieſen Wendungen ſeiner mit maaßloſer Willkür in leeren Abſtractionen ſich umhertaumelnden Phantaſie auch Ueberzeugungskraft beizulegen. Zu erklären oder zu begreifen iſt das eben nicht, ſo bemerkt Schelling wiederholt. Nicht der Verſtand, ſondern allein die Phantaſie in Geſtalt der intellectuellen Anſchauung vermag zu folgen. Aber auch auf die Gefahr hin, wie ein Blinder von der Farbe zu reden, mag der kritiſche Verſtand ſich doch das Recht nicht nehmen laſſen, auf die ſich gegenſeitig ſelbſt aufzehrenden Widerſprüche hinzuweiſen, in welche die denkentfeſſelte Einbildungskraft des Myſtagogen ſich verwickelt.

Schelling hatte früher Unendliches und Endliches ſo von einander unterſchieden, daß ſie zwar ideell entgegengeſetzt, aber gleichwohl reell identiſch ſeien. Das Endliche alſo, hatte er verlangt, ſoll als reell unendlich gedacht werden, was ſeinem Begriffe nach oder ideell nicht unendlich ſei, mithin als unendlich nicht gedacht werden kann. Jetzt ſcheint er, vielleicht durch Köppen's ſcharfe Kritik des Identitätsſyſtems, die Unmöglichkeit eingeſehen zu haben, die Sache oder das Gegebene ohne ſeinen Begriff zu denken, da doch offenbar der Begriff oder die ideelle Beſtimmung nichts Anders iſt, als der Begriff der Sache. Endliches und Unendliches werden darum jetzt nicht mehr identiſch geſetzt, ſondern zwiſchen beide wird eine nur durch einen Sprung überſteigbare Kluft befeſtigt: vom Abſoluten zur Wirklichkeit, d. h. von der ewigen Intellectualwelt zu der Sinnenwelt giebt es keinen ſtetigen Uebergang.

Aber was iſt das Abſolute? Auch vom Abſoluten wird jetzt ein anderer Begriff aufgeſtellt, als früher. Es werden

im Weſen des Abſoluten drei Beſtimmungen unterſchieden: die Grundbeſtimmung iſt das ſchlechthin über aller Realität ſchwebende Ideale; von dieſem wird als ein anderes Abſolutes das ſchlechthin Reale unterſchieden, welches das Gegenbild des erſten Abſoluten und als ſolches die Ureinheit aller Ideen ſein ſoll; das Ideale kann ſich aber in ſich ſelbſt zum Realen nur durch ein beide Seiten vermittelndes drittes Abſolute beſtimmen, welches als den Uebergang vom Einen zum Andern bildendes Prinzip die abſolute Form heißt. Dieſe drei Abſolute ſollen den Inhalt und das Weſen des Unendlichen ausmachen, ſo zwar daß man ſich dieſe drei Acte im Abſoluten nicht als eine zeitliche Folge, ſondern als ein zeitloſes, ewiges Geſchehen vorſtellen ſoll. Mit dieſen ſeinen Beſtimmungen ſteht das Abſolute als ewige Intellectualwelt dem Endlichen als der abgebildeten Welt gegenüber. —

Wie kommt es aber zu dieſer vom Abſoluten unterſchiedenen endlichen Welt? Nicht durch einen ſtetigen Uebergang, indem ſich etwa durch einen Act der Selbſtoffenbarung das Abſolute zum Endlichen entwickelt, ſondern die wirkliche oder Erſcheinungswelt iſt durch einen Abfall vom Abſoluten bedingt. Der Grund der Möglichkeit dieſes Abfalls ſoll gleichwohl wieder im Abſoluten liegen, d. h. nicht im erſten Abſoluten als dem Idealen, ſondern im Realen als dem andern Abſoluten. Wie aber hier, in der realen Seite des Abſoluten, die Möglichkeit des Abfalls begründet ſein ſoll, wird nicht erklärt. Welche Zumuthung auch! Erklärt (heißt es) kann der Abfall nicht werden, weil er aus dem Abſoluten kommt und abſolut iſt. Aber wenn denn doch durch den Abfall die Entſtehung des Endlichen bedingt iſt, wie kommt denn der Grund der Möglichkeit des Endlichen in das Abſolute, welches ja durch ſeine Weſensbeſtimmungen das Endliche von ſich ausſchließt? Der Antwort auf dieſe Frage geht Schelling aus dem Wege. In Wahrheit aber gilt ihm als das Prinzip des Abfalls die Materie, die ihm als das Negative des Abſoluten, als das trübende und verfinſternde Urweſen neben dem Abſoluten ſteht, obwohl er ſie als das Nichtweſen, als das vollkommene Nichts bezeichnet. Sie

iſt ihm dasjenige, was das reine Aufgehen der Realität in der Idealität ſelber hindert.

Wie aber ein ſolches ſtörende, negative Prinzip in die reine Intellectualwelt des Abſoluten kommt, darüber werden wir nicht belehrt. Da aber das Ideale und das Reale im Abſoluten durch die abſolute Form eins und daſſelbe ſein ſollen, ſo begreift man nicht, wie nun doch das Reale im Idealen nicht rein aufgeht. Oder hat etwa Schelling hier aus dem Abſoluten bereits einen geſchickten Sprung in die Wirklichkeit der abgefallenen Welt gemacht und verſteht etwa unter der in die Idealität nicht rein aufgehenden Realität nicht das Reale im Abſoluten, ſondern die abgefallene Realität? Es muß allerdings wohl ſo ſein; denn man begreift nicht, woher die von Schelling behauptete Einbildung des abſolut Idealen in das abſolut Reale kommt, da ja beide im Abſoluten ohne Differenz Eins ſind und das Reale durch die Form befähigt wird, das wahrhaft Reale vom Idealen zu ſein. Wozu dieſe Verdoppelung im Abſoluten, dieſe Umwandlung der reinen Idealität in wahrhafte Realität im Abſoluten, wenn ſie nicht dazu dienen ſoll, um einen Anſatz für das Auftreten des Endlichen zu gewinnen? Iſt nun aus allem dem erſichtlich, daß die Möglichkeit des Abfalls ganz unbegründet in der Luft der Schelling'ſchen abſoluten Abſtractionen ſchwebt, ſo iſt überdies der wirkliche Abfall des Abſoluten von ſich ſelbſt eine abſolut undenkbare, weil dem Weſen des Abſoluten ganz und gar widerſprechende Behauptung. Wie kommt das Gegenbild im Abſoluten dazu, ſich von ſeinem idealen Andern zu trennen und für ſich ſelbſt zu ſein, ein Scheinleben zu führen? Darüber ſchweigt die Geſchichte dieſer überſchwänglichen Theogonie! Der romantiſche Proteus bringt die Unglücklichen, die ihn faſſen wollen, fortwährend zur Verzweiflung. Wo man ihn packen will, entſchlüpft er und kommt verwandelt wieder zum Vorſchein, und die Quälerei beginnt von Neuem. Behauptungen, Verſicherungen, Worte, hohle Begriffe bilden zuſammen das Material ſeines Danaidengeſchäfts, das durchlöcherte Faß ſeiner Abſolutheit mit Inhalt zu füllen, der Stand hält. Aber er

iſt ſo gefällig, gar nichts vorauszuſetzen, als die intellectuelle Anſchauung. Unglücklicher, der du zu ihr dich nicht erheben, in dieſem abſoluten Nichts dich nicht finden kannſt! Ohne ſie kann nichts vom Abſoluten begriffen werden. In ihr kann keine Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit ſein; die intellectuell anſchauende Seele iſt reine tabula rasa für die ganz unmittelbare, keines Denkens, keiner Begriffe bedürfende Erkenntniß des Abſoluten; ja ſie iſt ſelbſt Eins mit demſelben, und auch die im Abſoluten geſetzten Unterſchiede verſchwinden; ihr ſchlechthin einfaches Weſen iſt ſelbſt Abſolutheit, nicht real, ſondern an ſich ſelbſt rein ideal, nicht in Würzburg im Jahre 1804, ſondern ewig und ſchlechthin außer aller Zeit. Und doch — dieſe über Zeit und Endlichkeit entrückte Seele, ihren Abfall erkennend, ſieht ſich mit dem Schein- und Jammerbilde der Ichheit zuſammengekoppelt, welche als weiteſte Sonnenferne vom Abſoluten nur darin Troſt finden kann, daß ſie zugleich durch die Negation der Selbſtheit der Wendepunkt der Rückkehr zur Sonnennähe iſt und ihre Ewigkeit ſchon hienieden als gegenwärtige Qualität empfindet. Beneidenswerthes Doppelleben, das auf den Dualismus der Intellectualwelt und der Sinnenwelt ſich gründet, auf die „ebenſo klare als erhabene Lehre" der Myſterien vom ewigen, zeitloſen Abfall der Endlichkeit! Ein Doppelleben, das zugleich nur Schein iſt; denn die endliche Wirklichkeit, an die der gemeine Verſtand mit ſeinen Begriffen ſich hält, iſt nicht real, ſondern das Abſolute iſt das einzig Reale! Treibt man freilich aus der Erſcheinung das Weſen heraus, um es im Reich einer auf den Flügeln der Phantaſie umherſchwärmenden intellectuellen Anſchauung als Abſolutes zu placiren, ſo iſt es kein Wunder, wenn man von dannen keinen Uebergang mehr zur Erſcheinungswelt finden kann und nun aus den Phantaſien Platons eine Brücke dichtet. Man muß aber dann auch vergeſſen, daß ein Mann, wie Kant gelebt hat, der mit ſeiner Alles zermalmenden Kritik den Ueberſchwänglichkeiten einer luxurirenden Einbildungskraft den Garaus gemacht hat; und man hat dann keine Urſache mehr, gegen Eſchenmayer's Aufforderung

zum Uebergang aus der Philoſophie in die Nichtphiloſophie ſo ſpröde zu thun, wie es der mit Platon ſchwärmende Myſterienlehrer in Würzburg gethan. Ob man's gemeinverſtändlichen Glauben und Ahnung, oder vornehmer intellectuelle Anſchauung nennt, macht in der Sache keinen Unterſchied. Für den gemeinen, wie für den wiſſenſchaftlich-kritiſchen Verſtand iſt die Philoſophie des Abſoluten unbedingt abſolute Nichtphiloſophie!

V.

Die völlige Methodeloſigkeit einer denkentfeſſelten Phantaſie, die innere Haſt zerſtreuter Einfälle oder aufgewärmter Chimären und Schrullen von angeblichem Tiefſinne, dieſe Eigenſchaften verließen Schelling im ferneren Verlauf ſeiner Schriftſtellerei nicht mehr. Den Schelling'ſchen Gedanken, daß das Daſein des Endlichen in einem Abfall vom Abſoluten ſeinen Grund habe, aber zur Wiederkehr und Verſöhnung des Abgefallenen führen ſolle, hatte der Görlitzer Schuſter Jacob Böhme im Reformationszeitalter in einem barocken Gewebe tiefſinnig-origineller Ideen aufgezogen. Dieſer Gedanke wurde der Mittelpunkt der weiteren Speculationen Schelling's. Neben Platon's Timäus und Spinoza war ihm die Lektüre Böhme's behülflich, um auf der Leiter der theoſophiſchen Speculation weiter zu klimmen. Das Kind ſeiner Jugendliebe, die ſpeculative Phyſik, wurde zu Würzburg als theoſophiſche Naturphiloſophie eingekleidet. Was iſt Naturphiloſophie als ein Abſchnitt der Philoſophie anderes, als die Lehre von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott? So hieß es bereits in den aphoriſtiſchen Ergüſſen über „Philoſophie und Religion". Anſtatt methodiſcher Darſtellungen vielmehr Aphorismen drucken zu laſſen, hatte Schelling gerade damals von Görres gelernt. Zerfahren und in's Blaue verſchwebend, vag und platt, renommiſtiſch oder voll prophetiſcher Salbung, wie es gerade kam: ſo ſehen wir ihn in den „Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft", zu deren Herausgabe er ſich mit

ſeinem Bamberger Freunde Marcus vereinigte, mit dithyrambiſchen Aphorismen vor'm ſtaunenden Publikum, von der reſpectvoll huldigenden Schaar der Anhänger umſchwärmt, als theoſophiſchen Naturphiloſophen debütiren.

Schelling's eigner Antheil an der Zeitſchrift ſollte ſich, ſeiner ausdrücklichen Erklärung nach, den Darſtellungen der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik anſchließen, die gerade bis zur Grenze der organiſchen Naturlehre fortgeführt worden ſei. Der Naturphiloſoph im theoſophiſchen Gewande beginnt jetzt abermals ſeinen aphoriſtiſchen Anlauf von vorn und gelangt bis zu jener ſelben Grenze, über welche hinaus er nur „Fragmente" über die Klaſſification der Thiere nach den Sinnen giebt, um damit ſeinen Antheil an der Zeitſchrift genial-vornehm zu beſchließen.

Ein prieſterliches Selbſtgefühl trägt der theoſophiſche Charlatan in der ſalbungsvollen Vorrede zur Schau, mit welcher er im Juni 1805 die Zeitſchrift eröffnete. So Vielen von je her (ſo beginnt er) das Heiligthum des organiſchen Lebens nicht blos von der Schwelle zu begrüßen, ſondern ſelbſt mehr oder weniger zu ſchauen vergönnt war, ſo Viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geiſt, der Geiſt des All walte, ſowie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichſam das Ewige anzuſprechen ſcheint. Sind die Naturforſcher alle, jeder in ſeiner Art, Prieſter und Dolmetſcher gewiſſer Naturkräfte: ſo bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkte und ſchaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organiſchen Leibes. Ein beſonderes Glück unſerer Zeiten (ſo heißt es weiter, natürlich im Hinblick auf den Meſſias der Naturphiloſophie ſelber!) hat gewollt, daß es möglich wurde, durch dieſe Zeitſchrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philoſophen und Naturforſcher jeder Art, den Chemiker und Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünſtler, vereinigt zu einem gemeinſamen Werke, die Wiſſenſchaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den ſie einnehmen ſoll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat dieſe Zeitſchrift nicht. Wie es Eine Natur iſt (ſo wird nun der philoſophiſch-theoſophiſche Standpunkt derſelben näher bezeichnet), die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrſcht; ſo muß es Eine den Menſchen göttlich überwältigende Grundanſchauung und Anſicht des Geiſtes ſein, aus welcher Alles, was göttlicher Art iſt, in Wiſſenſchaft und Kunſt hervorgeht. Was nicht aus dieſer hervorgeht, iſt eitel, iſt Artefact, iſt menſchliches, nicht Natur-Werk. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne ſie zu unterdrücken, iſt auch den Geiſtern möglich; es iſt das Band, das die großen Meiſter der Kunſt als eine allgemeine ſchrankenloſe Anſchauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und daſſelbe Weſen ſich ſelbſt gleich und von ſich ſelbſt frei macht: wie derſelbe Platon jetzt unbeſchreiblich ſinnlich das Quellen und Wachſen des Gefieders der Seele gleichſam hörbar beſchreibt, jetzt ein königlicher Adler dem ſinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verſchwindet, jetzt abſichtslos zu ſpielen ſcheint, jetzt mit tiefſter Kunſt die Phalanx dialektiſcher Folgen ordnet.

Dieſer Standpunkt der Naturphiloſophie, der die an der Zeitſchrift Zuſammenwirkenden vereinigen ſoll, iſt befeſtigt und bedarf keines literariſchen Krieges mehr (wie der geſalbte Prophet der Wiſſenſchaften ſagt) gegen Anmaßungen, falſche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibſel eines anarchiſchen Zuſtandes in den Wiſſenſchaften. In dem Augenblicke (heißt es), wo der große Haufe, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Perſon deſſen wendet, aus deſſen Anſicht auch die Idee dieſer Zeitſchrift hervorging, oder in Ermangelung des geiſtigen Armes den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwickelung überlaſſen werden, und die Philoſophie als eine nun beſänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Sie legt Harniſch und Waffen nieder, gleich der Minerva, wenn ſie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und zum Kreiſe der Götter zurückeilt! Von der andern Seite kann es für

die Wahrheit nur fördernd ſein, daß ſich Ernſt und Strenge, ja ſelbſt Haß und Mißgunſt gegen die Perſönlichkeit ihrer Erſcheinung richten; denn was nicht von der Natur iſt, das iſt eitel, und was der Perſon angehört, ſoll nicht beſtehen. Was falſcher Schmuck und überflüſſige Zuthat iſt an dieſem Tempel der Natur, den Einige, die gleichen Geiſtes ſind, zu erbauen ſtreben, das möge die reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er ſtets würdiger und ähnlicher ſeinem Urbilde ſich erhebe. Aber nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu ſchaffen, und es iſt das Siegel der Göttlichkeit an ihnen. (Die Macht der Phraſe aber, müſſen wir einſchalten, iſt es, die den Redner vergeſſen läßt, was er ein Jährlein zuvor gelehrt hat, daß das Eigenthümliche, die Selbſtheit oder Ichheit gerade dem Abfall vom Göttlichen angehört!) Alſo auch nur der Gottgerührte (es müßte richtiger, d. h. folgerichtig heißen: der Gottabgefallene) kann wahrhaft eigenthümlich ſein, nicht aber der ſelbſtiſche Menſch, der von Natur und Gott verlaſſen nichts ſchaffen, nur zuſammenſetzen und zuſammenfügen kann.

Die Vorſtellung von Philoſophie, (ſo fährt der „gottgerührte" Vorredner fort), die dabei zu Grunde lag, iſt deutlich genug dieſe. Das Abſolute iſt das Original oder Urbild; die Philoſophie iſt das Werk des Menſchen oder das Nachbild; die Seele ſchwebt zwiſchen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem erſten zu beurtheilen, und verhält ſich bei dieſem Schauen in das Abſolute nothwendig als ein ſolches, das ſelbſt außer dem Abſoluten iſt. So lange aber der Gegenſatz zwiſchen dem Bewußtloſen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit beſteht, ſo lange wird es nöthig ſein zu zeigen, worin er ſeinen Grund habe und wiefern er verſchwinden könne. Alle wahre Erfahrung iſt religiös; die Schein- und Maulerfahrenen aber vermögen ebenſowenig die Wiſſenſchaft und ihre Forderungen zum Schweigen, als zwiſchen dieſer und der Erfahrung ein organiſches Verhältniß zu Stande zu bringen. Das Handwerk muß allmählich der Wiſſenſchaft und dem Geiſte des Denkens weichen.

Abgesehen von einigen kleineren kritischen Beiträgen von Schmidt in Wien, Döllinger in Würzburg und Walther in Landshut, beschränkt sich der Inhalt des ersten Heftes der Zeitschrift auf eine größere und eine kleinere Abhandlung von Schelling.

In letzterer, die das Heft schließt, weist der theosophische Naturphilosoph der Medicin den Weg zum Heil durch „vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie". Dem im „Bruno" und in den Aphorismen über „Philosophie und Religion" eingenommenen dualistischen Standpunkt entsprechend, unterscheidet Schelling an jedem erscheinenden Ding und insbesondere am lebendigen Organismus eine endliche oder relative und eine unendliche oder absolute Seite, ein natürliches und ein göttliches Verhältniß. Jenes ist sein Bestimmtsein durch andere Dinge, dieses sein Wesen oder der relationslose Grund der Erscheinungen. Wie mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All, gesetzt sind, so daß jene unveränderlich von diesen bestehen; so setzt der lebendige Organismus als ein partielles All eine zeitliche Ewigkeit, (nämlich) die Beziehungen seines Lebens und die Bestimmungen, die es in diesem erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst und behauptet die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form oder Urgestalt seines Seins vom ersten Keime bis zur letzten Entwickelung unverändert als eine selbst wesentliche und urbildliche. Darum kann der Grund des Organismus als solcher in keinem besonderen Prinzip der Natur liegen; denn nicht die erschaffene, sondern die absolute Natur, die unendliche Substanz selbst trägt die Besonderheiten der Welt als ewige Gewächse ebenso in sich, wie das organische Ganze, so lange es selber dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar setzt. Der Organismus als Product verhält sich zur Substanz als ihr Gegenbild, in dem sie sich selbst anschaut.

Mit solcher Erneuerung der platonischen Ideenlehre im modernen Gewande, worein sie der Theosoph einkleidete, wen-

det ſich derſelbe ſofort gegen die Brown'ſche Erregungstheorie, um ſich von derſelben als einem einſeitigen Standpunkte nunmehr loszuſagen. Der berühmte Schottländer habe das natürliche Verhältniß des Organismus, d. h. ſein Beſtimmtwerden durch andere Dinge, entſchieden hervorgehoben und habe einzig auf dieſe Seite das organiſche Leben mit dem Wechſel ſeiner Zuſtände, vornehmlich dem der Geſundheit und der Krankheit gegründet. Aber die Erregbarkeit könne nicht als Eigenſchaft des Organismus und der Subſtanz geſetzt werden; die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens gehören vielmehr der undeutlichen Erkenntnißweiſe (im Sinne Spinoza's) an, welche die Betrachtung des Weſens mit der des erſcheinenden Objectes vermiſche. An dieſem Punkte müſſe die Erregungstheorie anſtoßen.

Wichtiger, als dieſe Losſagungsaphorismen von der Brown'ſchen Theorie, ſind die das erſte Heft der Zeitſchrift eröffnenden und im zweiten Hefte fortgeſetzten Schelling'ſchen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie", worin uns zunächſt mit ungeheurem Selbſtgefühl in überſchwänglichem Gewande der metaphyſiſche Kern der neuen theoſophiſchen Naturphiloſophie dargeboten wird.

Die ihr Bewußtſein am meiſten verurtheilt, Schüler zu ſein (ſo läßt ſich der große Lehrer von ſeinem theoſophiſch-prieſterlichen Hippogryphen herab vernehmen), ſie ſchreien am lauteſten über den Zwang der Schule, und vortheilſuchende Bewerber aller Art pflanzen ſich in die Naturphiloſophie nicht anders, denn wie die übermüthigen Praſſer in das Haus des Odyſſeus. Kein Wunder, wenn zuletzt ſelbſt freche Bettler, die ärmer an Geiſt ſind, als Irus an Habe, den, von deſſen Tiſche ſie noch immer den Abfall verzehren, zum Fauſtkampf herausfordern! Weſſen ich mich rühme? (ſo ruft der Meiſter mit dem Thyrſusſtabe in hochtönenden Worten): des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß, ohne Unterſchied des Gegenſtandes, und damit die Unendlichkeit der Philoſophie verkündigt habe! — Ob ich eine Schule

will? (fragt er ſtolz) — Ja, aber wie es Dichterſchulen gab! So mögen gemeinſchaftlich Begeiſterte in gleichem Sinne fortdichten an dieſem ewigen Gedicht! Gebt mir einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorgt, daß auch der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen, und ich verſpreche euch einſt noch den einigenden Homer für die Wiſſenſchaft! Hierzu bedarf es keiner Schüler, ſowie keines Hauptes und Meiſters; keiner lehrt den Andern oder iſt dem Andern verpflichtet, ſondern jeder dem Gotte, der aus Allen redet! Dieſe Sache, der es gilt, iſt keine Sache blos dieſer Zeit, und ich habe Nichts gethan, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird Philoſophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von ſich ausſchließen können und mit dem einſeitigen Abſtractum der intelligenten Welt das Ganze umfaſſen wollen! —

Von dieſer großen Sache, die ihres phantaſtiſch-theoſophiſchen Gewandes entkleidet auch die der nüchternen, auf verſtändige Erfahrung gegründeten Naturforſchung iſt, ſchien es dem „gottgerührten" Theoſophen „das Zweckmäßigſte, in folgender Ordnung zu handeln". Zuerſt von der Ein- und Allheit; ſodann von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten; darnach von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit, etwas von der Idee des Abſoluten zu abſtrahiren oder aus ihr herzuleiten; weiterhin von der Art, wie die Einheit Allheit und wie die Allheit Einheit iſt, und vom ewigen Nichtſein des Endlichen, und endlich von den Unterſchieden der Qualität im Univerſum. Eine allgemeine Anmerkung, die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend, ſchließt die „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie."

1. Von der Einheit und Allheit. Der Sinn iſt darin göttlich, daß er das Beſondere zwar, aber jedes für ſich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Er ſchaut, ſich ſelber unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an; er ſchaut alſo, in verworrener Fülle, in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflöſung in die Einheit. Der Sinn iſt der Religion gleich zu ſetzen. Der Ver-

ſtand ſeinerſeits erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe iſt ſein Weſen. Allgemeinbegriffe bildend, vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden in's Beſondere auf, indem er es nur im Widerſchein anderer, nicht an ſich ſelbſt begreift. Klarheit und Tiefe, die Fülle des Sinnes mit der Begreiflichkeit des Verſtandes vereinigend, iſt die Einbildungskraft; ſie iſt ſelber nur der Sinn, der ſeiner Unendlichkeit ſich bewußt iſt, oder der zugleich anſchauende Verſtand. Die Vernunft aber trägt in ſich Sinn, Verſtand und Einbildungskraft als ebenſoviele Endlichkeiten, ohne ſelbſt eine derſelben zu ſein. In ihr ſind Einheit und Unendlichkeit, Klarheit und Fülle ſchlechthin und auf unendliche Weiſe Eins; ſie kann nur ſetzen, was ſchlechthin und in jedem Betracht aus und von ſich ſelbſt, oder was die unendliche Poſition ſeiner ſelbſt iſt. Und dies iſt die unendliche Ein- und Allheit, die Idee der Abſolutheit. Die Vernunft mag daher nur erfüllt ſein von dem, was in Allem und Jedem das auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt Gleiche, ſich ſelbſt Bejahende und als ſolches zugleich die Einheit und auch Unendlichkeit oder Allheit iſt. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit iſt Gott. —

„Worte, lieber Jacobi, Worte!" rief einſt der kritiſche Leſſing den Ueberſchwänglichkeiten Jacobi's gegenüber aus. Worte, nichts als Worte, enthält der Verſuch des Theoſophen, das Verhältniß von Sinn, Verſtand, Einbildungskraft und Vernunft in Bezug auf die Erkenntniß des Abſoluten zu beſtimmen. Behauptungen, Verſicherungen, vage Allgemeinheiten ſind aneinandergereiht, die in Nichts zerſtieben, ſobald man ſie ruhig analyſirt. So ganz äußerlich und oberflächlich, ſo unbeſtimmt und verſchwommen iſt das Verhältniß der verſchiedenen Erkenntnißformen und Erkenntnißweiſen hier geſchildert, daß ſich darin auch keine Spur eines ernſtlichen Verſuches findet, die inneren Beziehungen derſelben zu einander oder den Fortſchritt von der einen zur andern zu entwickeln. Was der Sinn mehr, als der Verſtand, und wie er beſſer, als letzterer, für die Er-

kenntniß der Göttlichkeit der Dinge dienen ſoll, iſt ebenſo ſchwer zu begreifen, als was es heißen ſoll, die Sinnlichkeit oder Sinneserkenntniß der Religion gleich zu ſetzen. Es iſt aber Angeſichts der pſychologiſchen Erfahrung geradezu falſch, daß der Sinn die Dinge unmittelbar an ſich ſelbſt und nicht ebenfalls im Wiederſchein anderer auffaſſe, und gerade umgekehrt, als Schelling hier behauptet, geht der Sinn nicht in die Tiefe, ſondern bleibt an der Außenſeite haften und faßt überdies thatſächlich immer nur endliche Beziehungen auf. Soll aber die Einbildungskraft der ſeiner Unendlichkeit bewußte Sinn ſein, ſo verträgt es ſich damit ſchlecht genug, wenn dieſelbe gleich darauf wieder eine Endlichkeit genannt wird. Abgeſehen von dieſen Widerſprüchen iſt es für einen philoſophiſchen Kopf von ſo eminentem Selbſtgefühl, als es Schelling zur Schau trägt, ein testimonium paupertatis, Sinn, Verſtand, Einbildungskraft und Vernunft als feſte Größen oder Vermögen zu nehmen, anſtatt ſie, wie er ja doch ſonſt es gern mit Proceſſen zu thun hat, als pſychologiſche Thätigkeiten und Proceſſe in ihrem wechſelſeitigen Ineinanderübergehen zu begreifen. Aber es iſt ganz die Weiſe Schellings, dieſe Erkenntnißformen, deren Unterſchiede feſtzuſtellen, für ſeinen erkenntniß-theoretiſchen Standpunkt von grundbeſtimmender Wichtigkeit erſcheinen mußte, mit einigen vagen Allgemeinheiten abzuthun. Doch — was kümmern den „gottgerührten" Propheten der Lehre vom All derlei gemeine erkenntniß-theoretiſche Vorausſetzungen! Die Vernunft, die er meint, iſt eben wiederum nur die bequeme intellectuelle Anſchauung, und wem dieſe nicht gegeben iſt, foris profanum vulgus!

Die allgemeinen Gründe der Lehre von der Natur und dem All (ſo fährt der Prophet mit ſeinen aphoriſtiſchen Orakelſprüchen fort), wie ſie bereits früher (— in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik nämlich —) aufgeſtellt worden ſind, haben ſich ſelbſt in dem, was mehr noch aus Divination, als aus bewußter Erkenntniß entſprungen war, zum Wunder bewährt! Und meine einzige Abſicht iſt, das Ganze und Allgemeine, wie es früher ausgeſprochen worden, ferner zu be-

haupten und in jedes nur mögliche Licht zu ſetzen, d. h. die Lehre vom All oder die allgemeine Vernunftwiſſenſchaft zu begreifen. Es giebt keine höhere Offenbarung, weder in der Wiſſenſchaft, noch in Religion oder Kunſt, als die der Göttlichkeit des All; ja von dieſer Offenbarung fangen jene erſt an und haben Bedeutung nur durch ſie. Wo das Licht jener Offenbarung ſchwand und man die Dinge nicht aus dem All, ſondern aus einander, nicht in der Einheit, ſondern in der Trennung erkennen und ebenſo ſich ſelbſt in der Vereinzelung und Abſonderung vom All begreifen wollte, da iſt die Wiſſenſchaft in weiten Räumen verödet. Die Wiedergeburt aller Wiſſenſchaften und aller Theile der Bildung, der Kunſt und der Religion kann nur von der Wiedererkennung des All und ſeiner ewigen Einheit beginnen. Nur in der wirklichen Durchdringung der Wiſſenſchaft mit der Religion und Kunſt gelangt Philoſophie zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit. Mit dem Ernſte der Wiſſenſchaft die Geſetze des All darſtellend, in denen der unendliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Beſondere und Einzelnſte umfaſſend und das Allgemeine und Beſondere auf unendliche Weiſe in Eins bildend, nur ſo allein iſt die Philoſophie wahrhaft Wiſſenſchaft des All.

So der All-Einslehrer. Wer wollte nicht einſtimmen, daß die Wiſſenſchaft des All, das Begreifen des Univerſums, die Löſung der Geſetze des Daſeins, oder wie man es ſonſt bezeichnen möge, das Endziel aller menſchlichen Forſchung iſt? Aber die Wege ſind verſchieden, die man einſchlägt, um dieſes Ziel womöglich zu erreichen. Der ſpeculative Phantaſt ſchaut aus der Vogelperſpective des Abſoluten auf das Chaos des Univerſums herab; mit ſeiner intellectuellen Anſchauung umfaßt er die unendliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungswelt in einem makroſkopiſchen Blicke, worin ihm nothwendig die Fülle des Einzelnen und ſeine Beziehungen und Wechſelwirkungen verſchwinden müſſen. Anders der Erfahrungsforſcher. Er ſchwebt nicht mit der die Lücken der Erfahrung willkürlich ergänzenden Phantaſie über das Einzelne hin, um die Fülle deſſelben in Bauſch und Bogen zu einem phanta-

ſtiſch ſkizzirten Geſammtbilde zuſammenzufaſſen; nicht aus dem durch Negation des Gegebenen, durch Abſtraction von der erſcheinenden Mannichfaltigkeit gewonnenen, leeren Begriffe eines Abſoluten begreift er die daſeiende, erſcheinende Welt; ſondern nur durch gründliche mikroſkopiſche Vertiefung in das Endliche gelangt er zum Unendlichen. Die Geſetze des All offenbaren ſich dem Menſchengeiſte nicht auf dem Wege des Niederſteigens vom Allgemeinen zum Beſonderen und Einzelnen; ſondern umgekehrt aus der vergleichenden Beobachtung und Verknüpfung der Erſcheinungen. Erſt auf dem Wege immer gründlicherer Erforſchung des Cauſalzuſammenhanges im Bereiche der Erſcheinungen gewinnt die Wiſſenſchaft einen immer mehr ſich erweiternden Ausblick in das Allgemeine und Ganze. Und mag immerhin von Zeit zu Zeit eine allgemeine makroſkopiſche Umſchau über das Feld gewonnener Erfahrungen zur Orientirung nothwendig ſein; ſo iſt ſolche doch immer nur die Sonntagsruhe nach der Arbeit der Woche, und die Forſchung muß ſich immer wieder dem Einzelnen zuwenden, um in deſſen Gebiete weiter feſten Fuß zu faſſen. Jenes Sonntagsausruhen in der Ueber- und Umſchau auf die Werktagsarbeit der empiriſchen Forſchung mag dann Sache des Philoſophen ſein. Nur vergeſſe derſelbe nicht, daß er ſeine Weltanſchauung nicht anders als aus dem Material aufbauen kann, das die Erfahrungsforſchung gewonnen hat. Nach einer ſyſtematiſchen Zuſammenfaſſung dieſer Ergebniſſe zur Einheit des Wiſſens muß der Philoſoph ſo gewiß ſtreben, als unſer denkender Geiſt im Welt-, wie im Selbſtbewußtſein einer letzten abſchließenden Spitze bedarf. Aber dieſe abſchließende Einheit des zuſammenfaſſenden Denkens nun durch eine unvermerkte Rückwendung als eine der daſeienden Wirklichkeit ſchon urſprünglich zum Grunde liegende, als eine Welteinheit anzuſehen und etwa Unendliches oder Unbedingtes oder Abſolutes zu nennen, als ob aus dieſem, gleichwie aus dem Keime das lebendige Gebilde, die ganze Mannichfaltigkeit alles Erſcheinenden und Daſeienden hinterher ideell abgeleitet werden könnte: dies iſt ein in ſich ſelbſt widerſpruchsvolles Beginnen,

deſſen Unſtatthaftigkeit bereits der alte Kant mit allem Aufgebot ſeines glänzenden Scharfſinnes bis zur Evidenz nachgewieſen hat. Der romantiſche Philoſoph, der ſpeculative Phantaſt bringt dieſes dem philoſophiſchen Dogmatismus eigenthümliche, durch die kritiſche Philoſophie gründlich geächtete Verfahren von Neuem mit einer Naivetät auf's Tapet, als ob niemals ein Kant dageweſen wäre. Er phantaſirt über das Abſolute, Unendliche, Unbedingte, als ob dies die ausgemachteſten Thatſachen wären und als ob ſich aus leeren Worten und hohlen Begriffen die Inhaltsfülle der Wirklichkeit herausklauben laſſe, von der jene doch erſt durch das Denken abſtrahirt worden ſind.

2. Von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten. Nicht wir, nicht ihr oder ich wiſſen von Gott; denn es giebt wahrhaft und an ſich überall kein Subject und kein Ich, ebendeshalb kein Object und kein Nichtich, ſondern nur Eines, Gott oder das All und außerdem Nichts. Iſt alſo überall ein Wiſſen und ein Gewußtwerden, ſo iſt das, was in jenem und was in dieſem iſt, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott. Das Denken iſt nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn Alles iſt nur Gottes oder des Alls. Dieſe eine Art des Erkennens nun, in welcher nicht das Subject, ſondern das ſchlechthin Allgemeine, alſo das Eine, weiß und in welchem ebendaher auch nur das ſchlechthin Allgemeine das Gewußte iſt, dies iſt die Vernunft. Die Vernunft iſt ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt. Iſt nichts außer Gott, ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat, in der ewigen Selbſtbejahung, d. h. ſie iſt ſelbſt das Sein Gottes und in dieſem Sein; die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee, nichts außerdem. Es giebt nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menſchen wäre, ſondern nur des Göttlichen durch das Göttliche. In keiner Art der Erkenntniß kann ſich Gott als Erkanntes verhalten; als Erkanntes hört er auf Gott zu ſein; die Erkenntniß Gottes iſt ſelbſt das Sein in Gott. Du redeſt von einer Ahnung des Gött-

lichen, von einem Glauben, den du höher ſetzeſt, als die Erkenntniß; aber das Göttliche ahnt (glaubt) das Göttliche nicht, denn es iſt ſelbſt das Göttliche. —

Welche Bewandtniß es mit dieſer Taſchenſpielerei der abſoluten Erkenntnißart hat, iſt bereits bei früherer Gelegenheit erörtert worden. Schelling wiederholt hier nur den Inhalt ſeiner früheren Darſtellungen. Es entgeht ihm ganz und gar, daß mit denſelben ſophiſtiſchen Mitteln, mit derſelben Escamotage von Begriffen, denſelben Wortſpielen, mit demſelben Kunſtſtück, in die Gleichung immer wieder den Schattenbegriff des Abſoluten einzuführen, ebenſo gut vom Sinn, vom Verſtand, von der Einbildungskraft bewieſen, d. h. aber eben: nicht bewieſen werden kann, was hier von der Vernunfterkenntniß behauptet wird.

3. Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß. Kaum iſt aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, ſo tritt der Verſtand hinzu, um Theil zu haben an dieſem Gut. Er möchte das, was in jener Vernunftidee Gottes als ewig und abſolut Eins geſetzt iſt, getrennt betrachten und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Ihr meintet, mit dieſen Widerſprüchen, in die ſich die Idee auflöſt, ſobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee ſelbſt zu ſtreiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Weſen ſelbſt offenbartet, das jeder Abſtraction widerſteht. Das Abſolute kann ewig nur ausgeſprochen werden als ſchlechthin untheilbare Identität der Subjectivität und Objectivität, eine Identität, die aber nicht bloßes Gleichgewicht, ſondern allein gänzliches Einsſein ſein kann. Daß aber dieſe abſolute Identität das Gleiche in Allem iſt, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt und durch welchen, als allgemeine Subſtanz, alle Subſtanz gleichfalls in ſich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten iſt. Alles iſt urſprunglos, ewig in Gott; denn was kraft deſſen Idee ſein kann, iſt nothwendig und iſt ewig, und was nicht auf dieſe Weiſe ſein kann, vermag überhaupt nicht zu ſein. Nichts

kann daher in Gott und aus Gott wahrhaft entstehen; denn Gott bewirkt Nichts, sondern ist Alles; er ist auch unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein, nicht außerdem und in abgesonderter Handlung. —

Auch hier bewegt sich Schelling ganz und gar auf dem Standpunkte der Identitätslehre, wie wir sie bereits aus den Darstellungen in der Zeitschrift für speculative Physik kennen. Die ganze Erörterung ist ein Gewebe von Tautologien, in denen sich der Speculant beständig im Kreis herumbewegt. Die Kant'sche Kritik der Vernunftidee Gottes löst das Gewebe dieser Spiegelfechtereien in Nichts auf.

4. Von der Art, wie die Einheit Allheit, die Allheit Einheit und das Endliche ewig nicht ist. Jetzt kommt zu betrachten, wie die Idee Gottes actuelle Unendlichkeit in den sinnlichen Dingen ist, die jedoch nur intellectuell angeschaut, nicht aber durch das Denken erreicht und entwickelt werden kann. Das All ist nichts Anderes, als die Selbstbejahung, damit Gott sich selbst bejaht, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit; das All ist nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott, das selbst schaffende und sich selbst offenbarende Wort Gottes auf unendliche Weise. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach unendliches Setzen von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt. Die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt sie betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Beziehung auf einander und ohne abhängiges und bedürftiges Sein. Das Zeitleben der Dinge ist nur ihr nichtiges Leben; ihr Leben in Gott ist ihre ewige Wahrheit. Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgbare, ewige und nothwendige Position Gottes. Im Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eigenes heiliges, unendliches Leben an. So ist in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Laufe der Ursachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, dessen Fülle aber keine, auch unendliche Zeit zu erschöpfen vermag. Das Phänomen der Dinge läßt sich beschreiben als beruhend auf einem Doppelbild,

welches dadurch erzeugt wird, daß das bloße realitätslose Ding der Einbildung mit dem Positiven der in ihm durchleuchtenden Idea verbunden ist. Auf die Frage, die der am Abgrunde der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft, warum nicht Nichts ist, warum überhaupt Etwas sei, ist nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist nicht Zusammensetzung aller besonderen existirenden Dinge, sondern dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein. —

Die Phantasmagorie dieser speculativen Hirngespinnste im Einzelnen in ihr Nichts aufzulösen, würde verlorene Mühe sein. Beschränken wir uns also darauf, nur den Widerspruch einiger weniger Punkte anzudeuten. Die Dinge als Ideen, d. h. so betrachten, wie sie ihrem Wesen nach in Gott sind, soll soviel heißen, als: sie ohne ihre Beziehungen auf einander betrachten. Aber gerade in den Beziehungen und Wechselwirkungen der Dinge zu einander besteht erfahrungsmäßig ihr Wesen und Begriff, der eben die Zusammenfassung dieser Beziehungen selbst ist. Außer diesen betrachtet, sind sie nicht mehr in ihrer eigensten Individualität, und nur in dem Netze dieser Wechselbezüge und Wechselwirkungen ist jedes Ding eine eigene Welt, ein Universum. Und Schelling selbst sagt sogleich darauf, daß die Fülle des relativen Lebens zeitlos und unendlich sei. Ist nun damit der Inbegriff der endlichen Beziehungen selbst in die Potenz des Unendlichen erhoben; so sind es auch nur die in die Einheit des Begriffes zusammengefaßten endlichen Beziehungen, die sich in der sinnlichen Erscheinung des Dinges in einander verschlingen, welche von dem speculativen Phantasten unter dem Namen der Idee hypostasirt und in die Sphäre des reinen Gedankens erhoben, als das ewige Wesen der Erscheinungen oder Dinge bezeichnet werden. Die Beziehungen der Dinge, ihr abhängiges und bedingtes Sein, das Gesetz der in und an ihnen zum Vorschein kommenden Wechselwirkungen ist es, was ihren Werth, ihr Wesen, ihren Gehalt ausmacht und mit dessen Preisgebung sie nicht etwa blos ihr Scheinbild, sondern ihr Wesen verlieren. Ist das Wesen

der Erſcheinung immanent und die Erſcheinung nichts Anderes, als eben das erſcheinende Weſen; ſo iſt die Trennung von Weſen und Erſcheinung eine phantaſtiſche Willkür und die Verweiſung des Weſens aus der Welt der Erſcheinung in eine andere Sphäre nichts Anderes, als eine ganz überflüſſige Verdoppelung, wie dies auch Schelling naiver Weiſe damit zugeſteht, daß er das Phänomen der Dinge auf einem Doppelbilde beruhen läßt. In der That iſt es die luxurirende Phantaſie, die unter dem Namen der intellectuellen Anſchauung die Dinge doppelt ſieht, indem ſie aus dem erſcheinenden Ding das Herz ausnimmt und daſſelbe als Idee in die transſcendentale Welt pflanzt. Wenn Gott und All gleichbedeutende Begriffe und ſich deckende Größen ſind, ſo iſt nicht einzuſehen, wozu dann noch vom Abſoluten die Rede ſein und demſelben nicht immer und allenthalben der inhaltsvolle Begriff des All ſubſtituirt werden ſoll. Iſt das Abſolute als das All, wie Schelling ſagt, die actuelle Unendlichkeit der wirklichen Dinge, ſo halten wir uns doch lieber von vornherein an dieſe, die uns erfahrungsmäßig nahe tritt, und vermeiden den Gebrauch leerer Worte, die ihren Inhalt, ihren Sinn und ihre Bedeutung erſt aus der Erfahrungsfülle der Wirklichkeit ſchöpfen. Wozu es überhaupt dienen ſoll, dieſen Erfahrungsinhalt aus der Wirklichkeit, das Weſen aus der Erſcheinungswelt erſt hinauszutreiben, um dieſe als in ſich nichtig darzuſtellen und mit der Fülle des ausgenommenen Inhaltes den Popanz einer Abſtraction auszuſtopfen, dies allererſt hätten diejenigen zu erklären, die mit einer denkentfeſſelten Phantaſie, wie zugeſtandenermaßen die Schelling's iſt, die Wirklichkeit überfliegen zu müſſen meinen und dann dieſe, ſtatt ihre Phantasmen, für Schein und Nichts erklären.

5. Von den Unterſchieden der Qualität im Univerſum. Haben wir alſo zuvor alle Unterſchiede der Exiſtenz als nichtig erkannt an ſich ſelbſt, ſo mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterſchiede als aufgelöſt ſchauen im Abſoluten ſelbſt oder in Gott, welcher das ſchlechthin Potenzloſe, nicht die Potenz, ſondern Alles in Allem, das durchaus und

in jeder Rückſicht Beſtimmungsloſe iſt. Und ſo glauben wir denn bewieſen zu haben, daß nur ein Univerſum iſt, ein durchaus ſich ſelbſt gleiches, eingeborenes Weſen, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welches als das in Allem Gleiche, Unwandelbare und ſtets Beſtehende alle Geburten zurückkommen, die im Univerſum ſind und aus ihm hervorgehen. Zur Ueberſicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darſtellen, jedoch vor Mißbrauch diejenigen warnen, die den Geiſt nicht haben, es zu beleben:

Gott.

Das All.

Relativ reales All:	Relativ ideales All:
Schwere (A^1), Materie;	Wahrheit, Wiſſenſchaft;
Licht (A^2), Bewegung;	Güte, Religion;
Leben (A^3), Organismus;	Schönheit, Kunſt;

Das Weltſyſtem — Vernunft — die Geſchichte
Der Menſch — Philoſophie — der Staat.

Der unendliche und unſterbliche Gott, der in dem Weltſyſtem lebt und in ungetrübter Einheit affectionsloſe Subſtanz iſt und in welchem das Weſen der Dinge iſt, ſetzt außer und über den beſonderen Dingen noch das potenzloſe Bild ſeiner potenzloſen Identität. Das Göttliche leuchtet durch in der qualitäts- und dimenſionsloſen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes iſt.

Dieſe Anſicht (ſo ſchließt Schelling die Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie) weiter auszuführen und dem Theile des Zeitalters zu deuten, der ſie bei ihrer erſten Darſtellung in der Schrift „Philoſophie und Religion" nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf; ihr Sinn mag ruhen, bis er von ſelbſt ſich aufthut. Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverſtändlichkeit, mit den Worten Platons ſchließen: Eine andere iſt die Schwerverſtändlichkeit des Sophiſten, eine andere die des Philoſophen. Jener in der Dunkelheit des Nichtſeienden entfliehende, durch langen Umgang derſelben gewöhnt, iſt wegen der Dunkelheit des Ortes ſchwer zu erkennen. Der Philoſoph aber, der Idee des Seienden durch Vernunftbetrachtung ſtets genähert, iſt wegen

des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu sehen; denn auf das Göttliche hinblickend standzuhalten, sind die Seelenaugen der Menge unvermögend. —

Mag der Exeget des Absoluten, im Gefühle seiner Unverständlichkeit, sich mit Platon trösten; wir gönnen dem an seine speculativen Einbildungen Gefesselten diesen kümmerlichen Trost. Aber den romantischen Sophisten für einen Philosophen zu nehmen, dieses Schicksal wird nur dem begegnen können, dessen Phantasie auf den Bankerott des Verstandes ihre Geschäfte gründet. Nicht der Gegner Schelling's, sondern der Denker ist es, der in den Worten spricht, die uns von Fichte aus dem Jahre 1806 über Schelling's Aphorismen überliefert werden: Seine Divinationen also hat der Mann als Philosopheme drucken lassen und sagt es selber, ohne ein Arges daraus zu haben? Welche Begriffe mag er von Philosophie haben und von Schriftstellerei überhaupt? Uebrigens ist in diesen Jahrbüchern die dogmatische Verstocktheit, das ohnmächtige Pochen auf das Nicht-sich-besinnen, die trotzige Versicherung, daß eben dieses das Rechte sei, so arg, als jemals. —

Ein halbes Jahr später, als die Aphorismen zur „Einleitung", theilte Schelling im zweiten Hefte des ersten Bandes der „Jahrbücher" (1806) den allgemeinen Theil von „Aphorismen über die Naturphilosophie" selbst dem Publikum mit. Diese lehnen sich zwar an die Einleitung an, weisen auf dieselbe zurück, weichen aber von jener nicht etwa blos durch die theosophisch-mystische Ausdrucksweise und die Aufnahme Böhme'scher Wendungen ab, sondern wesentlich auch durch eine ihnen entsprechende Wendung des Denkens. Der Anschluß an Spinoza hat sich zwar so wenig verloren, daß sich in zahlreichen Sätzen und Gedanken Schelling's auch hier eine oft wörtliche Uebereinstimmung mit Spinoza zeigt; aber dessen krystallhelle Klarheit wird durch mystische Ueberkleidung mit Reminiscenzen des alten görlitzer Theosophen getrübt. Schelling handelt in diesem „ersten und allgemeinen Theil":

A. Vom Weſen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge, der Materie und Bewegung. In allem einzelnen Wirklichen iſt eben die Exiſtenz ſelbſt, das bloße Daſein, ohne Rückſicht auf die Art und Form deſſelben, das Grundloſe, Unendliche, allein aus ſich ſelbſt Faßliche. Die Stätte der Einzelheit dagegen iſt die ewige Nacht als des an und für ſich Unoffenbarten, d. h. es iſt nicht möglich zu ſagen, daß ſie geworden, aber ebenſo wenig, daß ſie je an ſich ſelbſt geweſen. Sie iſt nur an und mit dem Unendlichen und weder etwas, das vor, noch das nach ihm ſein könnte, weder etwas Greifliches, noch auch etwas wahrhaft Reelles, ſondern lediglich eine Faſſung oder Imagination, welche ohne das, ſo ſich in ihr faßt, niemals erſcheinen könnte. Alle Exiſtenz iſt nur Selbſtoffenbarung einer weſentlichen Natur, und der Grund dieſes ſeltſamen Schauſpiels iſt, daß das unbekannte Weſen eine reine nothwendige Luſt iſt, ſich in ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe zu offenbaren. Dies iſt die ſchöne Nothwendigkeit einer ſich ſelbſt ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur, die reine Luſt des Bejahens ohne Wahl und Unterſcheidung und ohne einen weitern Grund oder Beſtimmung, als daß ſie es auf unendliche Weiſe ſei.

Die Dinge (fährt Schelling fort) kannſt du weder ohne, noch mit der Subſtanz ſehen: nicht ohne ſie, denn ſo entfliehen ſie in Nacht; nicht mit ihr, denn ſo durchſcheint ſie das Eine. So alſo erkennen wir Nichts als die maßloſe Unendlichkeit: die Dinge haben oder ſind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen, denn das Sein des Einen überwältigt ihr eignes Sein. Wo alſo findet ſich ein Maaß dieſer formloſen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daſeins? Nur daſſelbe, welches alle Dinge iſt, kann durch die Einheit ſeines Weſens auch das Maaß der Exiſtenz ſein; denn da es, alle Formen ſeiend, doch als daſſelbe beſteht und nur Eins iſt, ſo iſt es ebenſo urſprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge iſt, auch die Einheit alles Daſeins. Es iſt das innere und göttliche Band der Dinge, und wie ſie durch die Einheit des Weſens, zu dem ſie gehören, unter ſich Eins werden, d. h. die göttliche

Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Subſtanz, dadurch ſie das ewige Daſein in ſich ſelbſt empfinden. Vermöge der Einheit der Subſtanz haben ſie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erſte iſt, ſondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Bejahung ihrer Exiſtenz. Es findet eine ewige Verkettung und wechſelſeitige Gegenwart aller Dinge ſtatt in dem ewig Einen und unendlichen Wollen; das Gemüth der ewigen Natur ſteht in der Verkettung ſelbſt als die Einheit und gleichſam als die göttliche Einbildungskraft derſelben, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daſeins.

Die Subſtanz iſt alle Dinge, und darauf, daß alle Dinge nur zu Einer Subſtanz gehören und das Sein Aller gemäßigt oder geſänftigt iſt durch das Sein eines jeden, beruht die göttliche Temperatur, ſo daß alle Dinge oder Poſitionen der Dinge zumal genommen, wie ſie in der That zumal vorhanden ſind, der ſchaffenden Subſtanz gleich und ſie ſelbſt ſind. Die ſchaffende Natur im Ganzen iſt die abſolute Identität oder ewige Copula der Subſtanz. Durch dieſe Copula iſt das Einzelne mit der Subſtanz abſolut verknüpft. In jedem Ding iſt die Copula oder abſolute Identität das Ewige, dadurch es ſelbſt unmittelbar in die ſchaffende Subſtanz aufgelöſt iſt. Kraft der ewigen Copula iſt die Subſtanz als das Unendliche auch das Endliche und jedes Einzelne insbeſondere; die Subſtanz iſt jedes Ding.

Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieſer Drei in jedem Dinge, nämlich der ſchaffenden Natur, ſodann der Subſtanz, ſofern ſie unendlich iſt, und endlich der Subſtanz, ſofern ſie nach ewiger Nothwendigkeit Alles ſeiend auch dieſes Einzelne iſt. Die Idea iſt die Copula oder ſchaffende Natur in jedem Ding; aber die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen läuft innerhalb der Natur in's Unendliche zurück. Alles iſt in dieſes Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magiſchen Kreis, der wie mit einem Schlage zumal da iſt und mit welchem daher auch Alles, was zu ihm ſelbſt gehört, ebenſo ewig da und wahrhaft gegenwärtig ſein muß, und wir ſelbſt ſind nur in dieſem Kreiſe.

In dem Uebertreten der unermeßlichen Kraft im Einzelnen ist dieselbe gesänftigt durch das ewige und innere Maaß oder die Temperatur, daß sie in der Ueberschwänglichkeit ihres Ausdehnungstriebes die Fassung nicht überschwillt, sondern die Form, die sie ist, erscheinen läßt; und es entspringt in ihr, gleich als durch einen Blitz, in die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daseins. Die Idea ist der in dem Nichtsein des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar macht und erscheinen läßt.

Als endliche Position betrachtet, ist die Substanz ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch gerade Eines die Offenbarung des Andern wird. Das Wundergebilde der Materie steht, ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte, als das erste Ebenbild des All. Indem die schaffende Substanz die Einheit in die unergründliche Realität vertieft und eben diese Tiefe in die Einheit, d. h. in das Licht der Dinge verklärt, ohne doch jene völlig erhellen zu können, schafft sie durch diese Ineinsbildung die Materie als das Mittlere von Erhellung und Dunkelheit. Die Natur trachtet im großen Drang und mächtigem Trieb, Alles soviel möglich in Allem zu gebären und zumal gedrängt darzustellen als in einem göttlichen Chaos. Für die active Verknüpfung und lebendige Einheit der Dinge in einem Einzelnen giebt es keinen anderen Begriff, als den der Seele, welche in Wahrheit nichts Anderes ist, denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem. In jeder Creatur und Bildung ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idea, die in ihm webt, die zumal mit ihm eingeborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths. Ebenso wie die schaffende Substanz oder Idea das absolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge ist, so ist sie auch im Einzelnen die Copula von Seele und Leib. Die Seele eines jeden Dinges ist in dem Gemüthe der ewigen Natur, d. h. in der inneren ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Geburt und Wiederaufnahme der Dinge, Fluth und Ebbe sind nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer

dieſelbe, da ſie weſentlich alle Dinge iſt. In ihrer Abſolutheit und Ewigkeit iſt die Subſtanz nicht bewegt, noch an ſich ſelbſt auch das Bewegende; das Endliche aber, welches die Subſtanz iſt, iſt auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. In Haß und Liebe ſind dem äußeren Leben nach alle Dinge gegen einander geſtellt. Das erſte Bewegende im Univerſum iſt allein das Gemüth der ewigen Natur oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge ſtets in ſich auflöſend und gleichſam verzehrend, das erſte und vornehmſte Werkzeug der Ewigkeit iſt; die jedem einzelnen Ding eingeborne Seele iſt das allein Bewegende jedes Dinges. —

Wir haben Schelling nicht unterbrochen in dieſer Expoſition vom Weſen der Natur und der Wirklichkeit der Dinge. Man ſieht: Platon, Spinoza und Böhme geben die Ingredenzien her zu dem theoſophiſchen Gebräu, und dem Braumeiſter ſelbſt iſt jede, auch die leiſeſte Erinnerung an die große kritiſche Leiſtung Kant's, an die er zehn Jahre früher, bei ſeinem erſten jugendlichen ſchriftſtelleriſchen Auftreten wenigſtens angeknüpft hatte, durch den ſinnbetäubenden und ſinnumnebelnden Einfluß der ihn umgebenden neuen Atmoſphäre verloren gegangen. Mit vollen Segeln fährt das Schifflein ſeiner Speculation auf dem Strome des Dogmatismus. Die Hallucination einer doppelten Welt umgaukelt ihm den irren Sinn, und er nennt das Hinüber- und Herüberſchaukeln der Phantaſie zwiſchen Bild und Gegenbild vornehm intellectuelle Anſchauung. Das aus der daſeienden Wirklichkeit hinausgeſchaute Weſen derſelben kehrt ſchattenhaft verſchwebend aus der erdichteten Traumwelt des Jenſeits zurück, und die danach haſchende Phantaſie ſucht das neckende Schattenbild mit der Wirklichkeit der Dinge durch das Zauberband eines Begriffs zu verknüpfen, der keiner iſt, denn er iſt nur der ohnmächtige Verſuch, das Hinüber- und Herüberſchweben der Phantaſie ſelbſt feſtzuhalten. Was in Wahrheit dieſem Bande, dieſer Copula einen Inhalt giebt, iſt nichts anderes, als die actuelle Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen ſelbſt, es ſind die Beziehungen der Dinge unter einander, worin der theoſophiſche

Taſchenſpieler bis dahin nur das Scheinleben, nicht das Weſen der Wirklichkeit gefunden hatte. Jacobi's und Köppen's ironiſche logiſche Copula (äußert ſich im Jahre 1806 treffend Jean Paul gegen Jacobi) webt Schelling wirklich und alles Ernſtes als feſtes Milchſtraßenland, kurz als copula spiritualis des Univerſums kecklich durch.

In Wahrheit iſt dieſe neue Kategorie, mit welcher Schelling hier manipulirt, nichts anderes. In ſeiner Polemik gegen die Philoſophie des abſoluten Nichts hatte Köppen den Vorwurf gegen Schelling erhoben, daß er die Copula im einfachen logiſchen Satze, welche das Zeichen der Identität zwiſchen Subject und Prädicat ſei, von beiden iſolire und unabhängig ſetze und dieſe iſolirte Copula zum Weſen der Vernunft mache, ſo daß das Sein der abſoluten Identität oder der Vernunft auf die logiſche Copula gebaut werde. Die Copula, das Iſt im logiſchen Satze A iſt A, wird abſolut geſetzt: Iſt iſt Iſt. Anſtatt ſich nun durch dieſes Offenlegen ſeines Unſinns zum Bewußtſein darüber bringen zu laſſen, macht Schelling nun erſt rechten Ernſt mit dem Unſinn, um ihn zum Tiefſinn zu ſtempeln. Er bezeichnet die Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen als die Copula oder das abſolute Band, das dann ſelbſt wieder mit jedem der beiden Verbundenen Eins iſt, denn dieſe ſind ja ſelber Eins. Unendliches, Endliches und Band ſind identiſch; iſt iſt iſt. Dieſes Band wird dann myſtiſch auch die unendliche Liebe ſeiner ſelbſt genannt: das Iſt liebt unendlich das Iſt, das Unendliche liebt unendlich das Endliche; das Band iſt Totalität in der Identität und Identität in der Totalität. Welcher Tiefſinn des Unſinns! Aber nur getroſt denſelben in die Welt hinausgeſprochen; die Menge ſtaunt an, was ſie nicht verſteht, und denkt, gerade darum müſſe was Wahres dran, ja es müſſe wohl das ausgebrütete Vernunftei ſelber ſein. Glücklicher Weiſe ſtößt der Phantaſie auf ihren Entdeckungsreiſen nach theoſophiſchem Tiefſinn in Platon's Timäos, von deſſen Studium bereits „Bruno" und „Philoſophie und Religion" Zeugniß gaben, die Vorſtellung und der Ausdruck „Band" auf, die

ſich bereits der philoſophiſche Cardinal Nicolaus von Cuſa für ſein Syſtem vom „gelehrten Nichtwiſſen“ anzueignen verſtanden hatte. Er las in ſeiner Zweibrücker Ausgabe des „göttlichen“ Platon: „Daß Zwei ohne Drittes beſtehen, iſt unmöglich; denn es muß in der Mitte ein beide verbindendes Band ſein; das ſchönſte Band iſt aber, welches ſich ſelbſt und das Verbundene am Meiſten zu Einem macht, ſo daß ſie alle daſſelbe ſind“. Das paßt ja vortrefflich in das Identitätsſyſtem; und wenn der görlitzer Philoſoph den Uebergang aus dem idealen in das reale Daſein als Magia oder das zwiſchen beiden in der Mitte ſchwebende Spiegelbild als Tinctur bezeichnet und von einem Ziehen der zweiten Naturgeſtalt ſpricht: ſo bot ſich dem glücklichen Griffe des neuen theoſophiſchen Braumeiſters als treffender Ausdruck für das Ziehen der magiſchen Tinctur das platoniſche „Band“, und das Gebräu theoſophiſchen Tiefſinns war fertig, um in's Kühlſchiff der „Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft“ gebracht zu werden.

Die fixe Idee vom Bande beherrſchte damals Schelling ſo ſehr, daß er der zweiten Auflage ſeiner Schrift von der „Weltſeele“, die im Jahre 1806 erſchien, eine Abhandlung „über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur“ hinzufügte, worin die Lehre vom Bande ebenfalls breit getreten wurde. Auch die Materie (heißt es dort) drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft iſt, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Die Allcopula iſt in uns ſelbſt als die Vernunft und giebt Zeugniß unſerm Geiſte. Wir erkennen in den Dingen erſtlich die reine Weſentlichkeit, die nicht weiter erklärt werden kann, ſondern ſich ſelbſt erklärt; wir erblicken aber dieſe Weſentlichkeit nie für ſich, ſondern ſtets und überall in einem wunderſamen Verein mit dem, das nicht von ſich ſelbſt ſein könnte und nur beleuchtet iſt von dem Sein, ohne je ſelbſt für ſich eine Weſentlichkeit werden zu können. Wir nennen dieſes das Endliche oder die Form. Das Unendliche kann nicht zu dem Endlichen hinzukommen, denn es müßte ſonſt aus ſich ſelbſt zum Endlichen herausgehen, d. h.

es müßte nicht Unendliches sein. Ebenso ist es undenkbar, daß das Endliche umgekehrt zu dem Unendlichen hinzukomme, denn es kann vor diesem überall nicht sein und ist überhaupt erst Etwas in der Identität mit dem Endlichen. Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Nothwendigkeit vereinigt sein, wie sie überhaupt als verbunden erscheinen. Wir nennen diese Nothwendigkeit das absolute Band oder die Copula. Dieses Band ist im Unendlichen selbst erst das wahrhaft reell Unendliche, so daß das Unendliche unbedingt nicht anders ist, denn als absolute Verneinung des Nichts und als absolute Bejahung seiner selbst. Die Form des Endlichen ist nur durch das Band und kann selbst nur als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen erscheinen. Ebenso nothwendig, als diese beiden, sind auch das Band und das Verbundene beisammen; ja die Einheit und das Zumalsein von diesen ist selbst nur der reale und höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen setzte. Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem Einen ist, ebendasselbe ist auch in dem Andern. Die Wesentlichkeit besteht in der absoluten Idealität des Endlichen und Unendlichen, also auch in der absoluten Gleichheit des Bandes und des Verbundenen. Das Band ist die unendliche Liebe seiner selbst, die in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren; nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern eben als dieses Sich-selber-wollen, und zwar dieses auf unendliche Weise, also in allen Formen, Potenzen und Graden von Realität. Der Abdruck dieses ewigen uud unendlichen Sich-selber-wollens ist die Welt, die insofern nur die vollständige und in fortschreitender Entwickelung ausgebreitete Copula ist, die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich bejaht. Universum also, wirkliche Ganzheit, ist die Welt nur durch das Band, d. h. die Einheit in der Vielheit, die selbst nicht

Vieles wird. Die Vielheit ist daher Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt abgesehen vom Bande; das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit und insofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet. Das Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Punkt, ist in der Natur als Schwere. Indem es in der Schwere den Raum, als die Form des Fürsichbestehens, negirt, setzt und bejaht es die andere Form der Endlichkeit, die Zeit. Am Einzelnen, sofern es Schwere ist, ist Bewegung in der Ruhe der Ausdruck des Bandes. In der Schwere aller Dinge stellt sich das Band an sich dar als die unendliche und freie Substanz. Aber auch die Zeitlichkeit und Endlichkeit, d. h. das Nacheinander in den Dingen muß das Band negiren. Das Lichtwesen dagegen setzt die Ruhe in die Bewegung; es ist der Lebensblick im allgegenwärtigen Centrum der Natur. Aber in keinem Ding der Natur wirkt Schwere oder Lichtwesen für sich allein, sondern das eigentliche Wesen der Dinge ist immer das Identische dieser beiden Prinzipien. In jedem von beiden liegt das ewige Band; jedes ist für sich absolut, aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen. Die absolute Copula der Schwere und des Lichtwesens ist die eigentliche schaffende Natur selbst. Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein, die gegenwärtige Wirklichkeit oder das lebendige Dasein eines Gottes im Ganzen und Einzelnen der Dinge darzuthun. Gegen diese Wissenschaft, die wir lehren und deutlich erkennen, sind Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere Worte, da sie eben diesen Gegensatz auffaßt und Alles zusammenfaßt in Einer gotterfüllten Welt. Die Natur ist nicht blos Erscheinung und Offenbarung des Ewigen, sondern eben dieses Ewige selbst. Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige! —

So schließt der große Meister seine Lehre vom Bande. Die ganze Exposition läßt Schelling's speculatives Taschenspiel in hellstem Lichte erscheinen und deckt die ganze Blöße dieser Spiegelfechterei einer gährenden Phantasie auf. Gewiß

hat er Recht, daß für den Standpunkt wahrer Wiſſenſchaft der Natur Transſcendenz und Immanenz gleich leere Worte ſind. Nicht minder ſind dies aber auch Unendliches und Endliches, Ideales und Reales, Band und Verbundenes, und wie die Ausdrücke alle heißen mögen, die ſich in der umherſchweifenden Phantaſie des ſpeculativen Taſchenſpielers alle ablöſen! Für ſie iſt in der That Alles möglich; denn eben wo Begriffe fehlen, da ſtellt ein Wort zur rechten Zeit ſich ein. Der Zufall ſpielte ihm das Zauberwort in die Hände, das nun geſchüttelt und gerüttelt, gewürfelt und nach allen Seiten gedreht wird, um immer neue Wendungen des Phantaſiedenkens hervorzubringen. Auf einen Widerſpruch mehr oder weniger kommt's dabei nicht an. Das Band iſt der Tauſendkünſtler, der Alles vermag: das Band negirt den Raum und ſetzt oder bejaht dafür die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, um zuletzt auch noch dieſe, das Nacheinander der Dinge, zu verneinen. Und was bleibt, wenn Alles in der Erſcheinungswelt negirt iſt? Das unendliche Nichts! Der eine Tod dieſer Abſtractionen frißt immer wieder den andern auf. Wird denn das Weſen der Dinge durch die Bezeichnung deſſelben als Unendlichkeit begriffen, nach ſeinem Inhalte beſtimmt? Nicht im Geringſten! Wird das Endliche dadurch begriffen, daß es die Form genannt und dieſe wieder als abſolut bezeichnet wird? Ebenſowenig! Was ſollen überhaupt ſolche Gegenüberſtellungen und Alternativen: das Endliche könne nicht zum Unendlichen und das Unendliche nicht zum Endlichen kommen? Im einen Augenblick werden dieſe Kategorien als feſte Beſtimmungen von einander unterſchieden; im andern Augenblick werden ſie als flüſſige, in einander übergehende Größen genommen. Faßt man ſie am einen Ende, ſo entwiſcht das andere; glaubt man das andere gefaßt zu haben, ſo wird ſogleich das erſte wieder untergeſchoben. Das Einemal ſollen die Gegenſätze identiſch ſein, das Andremal heißen ſie nur vereinigt und verbunden, und dann ſoll wieder das Unendliche ſelbſt wahrhaft und wirklich unendlich nur durch das Band ſein; und ebenſo iſt auch die Form des Endlichen nur durch das Band.

Das Einemal ſollen Band und Verbundenes beiſammen, alſo doch Unterſchiedene, aber Verknüpfte ſein; das Andremal ſollen ſie identiſch und daſſelbe ſein und nicht ein doppeltes Wirkliches ausmachen. Wozu in aller Welt dieſes Schaukelſpiel zwiſchen künſtlich geſetzten und ſogleich wieder aufgehobenen Unterſchieden dienen, wie es zum Begreifen der Weſenheit des Wirklichen nützen ſoll, iſt ganz und gar nicht abzuſehen. Erſt wird weſentlich Zuſammengehöriges durch Abſtraction getrennt, damit man es dann wieder durch Reflexion zuſammenbringen kann. Und doch ſoll weder das Eine auf Abſtraction, noch das Andere auf Reflexion beruhen, ſondern die ſogenannte intellectuelle Anſchauung ſoll alle dieſe vermeintlichen Wunder des Tiefſinns zu Stande bringen. Und bei alle dem wird doch immer nur um die Sache herum gegangen und der Kern gar nicht berührt, nicht die geringſte ſachliche Aufklärung darüber gegeben, was denn nun das Weſen der daſeienden Wirklichkeit ſei. Nur Worte, nur Gefaſel, ſonſt Nichts weiß Schelling über das Verhältniß des „Idealen" und des „Realen" in der Natur zu ſagen! —

Wir kehren von der zweiten Auflage der Weltſeele zu den „Jahrbüchern der Medicin" zurück. Nachdem das erſte Heft des zweiten Bandes (1806) von Schelling's jüngerem Bruder „Ideen und Erfahrungen über thieriſchen Magnetismus", von dem damals als Privatdocent in Göttingen lebenden Oken eine Abhandlung unter dem Titel „Idee der Pharmakologie als Wiſſenſchaft" und aus anderer Feder einzelne kritiſche Beiträge gebracht hatte, bringt das zweite Heft (1807) von Schelling's Bruder „weitere Betrachtungen über den thieriſchen Magnetismus" und überdies „Grundſätze für eine künftige Seelenlehre", von dem großen Meiſter ſelbſt aber den Beſchluß des erſten oder allgemeinen Theils der „Aphorismen über die Naturphiloſophie", nämlich:

B. Von der Unendlichkeit und Freiheit der Subſtanz in der Einzelnheit und Verknüpfung der Dinge, oder (wie er in der Inhaltsangabe des Hefts

hinzufügt) über das Weſen der Schwere und des Lichts. Während die abſtracte Betrachtung auf das Ding, das Bejahte als ſolches in der Abſtraction von der Bejahung ſieht, hat dagegen die Vernunftbetrachtung das göttliche Sein und die Poſition jedes Dinges, d. h. die Subſtanz, ſofern ſie iſt, im Auge. Da die Subſtanz Selbſtbejahung iſt, ſo iſt der Charakter des bloßen Bejahtſeins die Subſtanzloſigkeit. Der Raum iſt dieſe Form der Subſtanzloſigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, der Dinge in der Abſtraction von der Subſtanz. Das Abſolute muß daher in den Dingen den Raum als nichtig ſetzen; das Einzelne wird negirt in ſeinem Fürſichſein und iſt zugleich Ideell, indem das Ganze ſich in ihm offenbart. Die körperliche Materie iſt erſt das vollkommen Reale. Auch die Materie kann abſtract, d. h. in der Trennung von der Subſtanz betrachtet werden, in welchem Falle nur das Nichtige an ihr in Betracht gezogen wird, während die Materie in ihrem Weſen angeſehen actuell unendlich iſt. Abſtract betrachtet, erſcheinen die Dinge außereinander; wahrhaft ſind ſie in dem Einen Centrum der Subſtanz gegenwärtig, darum in einander. Im Geheimniß der Schwere zeigt ſich dieſe ihre Einheit, die darum im Raume das Aufhebende des Raumes iſt und die Nichtigkeit des Raumes erweiſt. Wahrhaft betrachtet, iſt die Materie mit der Schwere Eins, während ſie in Abſtraction von der Subſtanz betrachtet, an der Schwere nur ihren Grund hat. Nur die abſtracte Betrachtung iſt es, welche beim All, das ebenſo über allem Raum, als über aller Zahl iſt, von Raumbeſtimmungen ſpricht. Da Raum und Totalität ſich widerſprechen, ſo muß freilich die Imagination, wenn ſie beides verbinden will, zwiſchen entgegengeſetzten Behauptungen ſchweben, was aber kein Widerſtreit mit der Vernunft heißen kann. Indem die Schwere den Raum negirt, ſetzt ſie die Zeit; das Weſen des Lichtes dagegen iſt über aller Zeit, weil es die Zeit vereint und den Raum ſetzt. Beide aber negiren Raum und Zeit nur, weil ſie das Anſich oder das Poſitive in beiden ſind. Die Natur iſt ein ſtufenweiſes Setzen dieſes Poſitiven der Zeit in das

Einzelne; mit der vollendeten Einbildung des Ansich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit in der Geschichte. Es steigert sich nämlich das Licht zur Seele, und in der bewußten Menschenseele zeigt sich die durchdringende und zeitbesiegende Kraft. Sie negirt also die Zeit, indem sie das Positive der Zeit ist. Die Zeit überhaupt hat daher nur Realität im abstrahirenden, d. h. vom Realen absehenden Denken. Darum ist jedes Ding, ganz unabhängig von seiner Zeitlichkeit, actuell ewig, wie es im Gegensatz des Raumes actuell unendlich ist. Ihr wahrhaftes Sein haben also die Dinge nur im All; darum muß die Allheit vollendet sein, damit das Endliche möglich und wirklich sei. In dieser Allheit aber ist die Existenz jedes Dings eine schlechthin unbedingte; in der Abstraction von der Allheit erscheint das Ding als zufällig oder hat Dauer, d. h. abstracte Existenz. Da das Einzelne ist, zugleich aber nicht als Einzelnes, sondern nur sofern es dem Ganzen dient, so erscheint sein Leben als Schweben zwischen Sein und Nichtsein, d. h. als Vergänglichkeit, bei der die Idea bleibt. Die Schwere ist aber nur die eine Seite des Bandes, die andere ist das Licht, ebenso Prinzip der Seele, wie die Schwere Prinzip der Leiblichkeit. Wie die Schwere das Setzende der Zeit in dem Dinge, so setzt dagegen das Licht die Ewigkeit in demselben und macht seine Einzigkeit offenbar, d. h. es offenbart, daß das Ding eine durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung ist. Wenn aber in jedem Dinge die ganze Copula ist, so muß jedes ein beseelter Leib sein, und die Dinge bilden eine Stufenfolge je nach ihrer verschiedenen Centrirung. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind daher nur ideale Factoren welche die schaffende Natur eint, so daß nichts Reales in der Natur ist, was nur dem Einen angehörte. In allem Wirklichen ist daher das Band beider Factoren ausgedrückt. Die Folge der realen Potenzen nachzuweisen, ist Aufgabe der speciellen Naturphilosophie. —

Damit brechen die Schelling'schen „Aphorismen über die Naturphilosophie" ab. Er ist es, scheint es, am Ende

doch müde geworden, das platonische „Band" auf die Fahne von Sätzen zu stecken, die aus der Rüstkammer Spinoza's geholt sind. Er hat mit seinem Führer die intellectuelle Anschauung, die Allkünstlerin „Imagination", d. h. nach Kant's nüchternem Ausdrucke die schwärmende Einbildungskraft gemein und zeichnet recht eigentlich sein eigenes Phantasiedenken, das Thun seiner denkentfesselten Phantasie, wenn er die Imagination, welche sich widersprechende Bestimmungen verbinden will, zwischen entgegengesetzten Behauptungen schweben läßt. Dieses Schweben ist eben Schelling's Virtuosität. Erst werden Wesen und Erscheinung, die in der Wirklichkeit nicht etwa blos nichts ohne einander sind, sondern von dem den Kern der Erscheinung durchdringenden Denken als Einsbegriffen werden, von der Abstraction auseinander gehalten, um dann in einer beständigen Schwebe gegen einander gelassen zu werden, so daß das Wesen fortwährend nur, wie bei Moses der Geist über den Wassern, über der Erscheinung schwebt, anstatt als das eigene bewegende Wesen der Erscheinung begriffen zu werden. Abstract betrachtet erscheinen freilich die Dinge außer einander; die wahrhafte Betrachtung aber löst dieselben nicht als unterschiedlos in einander auf, sondern begreift ihre Wechselbeziehungen zu einander und als das bindende Wesen die Bewegung selbst, in welcher das Universum besteht.

Am Schlusse ebendesselben Heftes sind es „kritische Fragmente", welche Schelling's Antheil an den Jahrbüchern würdig beschließen. Denn sie sind gerade so zerfahren und unbestimmt verschwebend, so voll hochgetragener Hohlheit und geschraubter prophetischer Salbung, so voll eitler Renommisterei und selbstgefälliger Phraseologie, wie der Aphorismenschreiber begann. Einige Proben dieser Fragmente, die sich „kritisch" nennen, wie lucus a non lucendo heißen soll, weil sie alles kritischen Geistes baar und ledig sind, mögen dieses Urtheil beleuchten! Wir kennen Nichts (so heißt es), als was in der Erfahrung ist, sagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seiende ist eben das Lebendige oder Ewige, d. h. Gott. (Damit aber ist

in Wahrheit noch gar Nichts geſagt, denn gerade der Inhalt, das Was und Weſen dieſer Worte wäre begreifend zu entwickeln!) Gottes Daſein iſt eine empiriſche Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. (Aber der Großmeiſter der kritiſchen Philoſophie hat eben dieſen Satz als das Fundament alles dogmatiſchen, unkritiſchen Philoſophirens und damit als die Quelle gerade der Nichtphiloſophie erwieſen. Thut Nichts; der philoſophiſche Romantiker ſetzt ſich über dieſe Thatſache mit genialer Phantaſie hinweg und nimmt ſtatt des Zaumes den Schwanz in die Hand!) Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem iſt der Sinn aufgegangen für Naturphiloſophie. (In der Nacht der Kritikloſigkeit und Unphiloſophie alſo ſteht die geweihte Wiege der Naturphiloſophie!) Sie iſt keine Theorie, ſondern ein reales Leben des Geiſtes in und mit der Natur, das ſich auf ebenſo unendliche Weiſe äußern und darſtellen kann, als die Natur ſelbſt. Darum ſo Jemand zu dir ſagen wird: hier iſt ſie oder da, ſo glaube es ihm nicht, und wenn ſie zu dir ſagen: ſiehe, ſie iſt in der Wüſte, ſo gehe nicht hinaus; ſiehe, ſie iſt im Buchſtaben oder Wort, ſo glaube es ihm nicht! Einen beklag' ich, daß ihm ſo groß Unrecht geſchieht. Myſtiker ſchilt ihn das Volk, und er iſt leider nur myſtificirt. (Schubart?) Einen ſchätze ich und nenne ihn den Oſſian der Naturphiloſophie. (Steffens?) Ein Anderer hat in der Philoſophie die erſte Idylle gedichtet in Geſſner'ſcher Weiſe. (Eſchenmayer's „Eremit und Fremdling, Geſpräch über das Heilige und die Geſchichte" 1805?) Eine theokritiſche dichte uns nun ein Naturphiloſoph! Die Natur weiß nicht durch Wiſſenſchaft, ſondern durch ihr Weſen, oder auf magiſche Weiſe. Wunder der Geſchichte, Räthſel des Alterthums, welche die Unwiſſenheit verwarf, wird die Natur uns aufſchließen. Einzelne waren und werden ſein, die der Wiſſenſchaft nicht bedürfen, in denen die Natur ſieht, und die ſelber in ihrem Sehen Natur geworden ſind. Dieſe ſind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt alſo ſich nennenden ſich verhalten, wie zu gottgeſandten Propheten politiſche Kannengießer ſich verhalten. Was

durch einen ſolchen Seher verrichtet wird in Arzneikunſt oder irgend einem andern Werk, das iſt Wunder; denn es wird ohne Vermittelung gethan und erkannt. (Ringseis, als Hippokrates in der Pfaffenkutte?) Einen kenne ich, der iſt von Natur ein unterirdiſcher Menſch, in welchem das Wiſſen ſubſtantiell und zum Sein geworden iſt, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Maſſe. Dieſer erkennt nicht, ſondern iſt eine lebendige, ſtets bewegliche und vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens. (Franz von Baader?)

Redet um's Himmels willen (fährt der dithyrambiſche Fragmentiſt fort) nicht von Wiſſenſchaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie ſie iſt, anzuſchauen, hat noch Keiner das Herz gehabt! Ihr klagt über ihren zu ſinnlichen Ausdruck. Ich ſage euch, er iſt noch lange nicht ſinnlich genug! Noch konntet ihr Worte ohne Anſchauung nachreden; ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erſchrecken und die Hälfte wenigſtens fliehen von der heiligen Stätte! Einer ſteht allein auf dem Berge, wie er ſagt, von wo er nur fern hinblickt in's gelobte Land und wo er ſich begraben laſſen will von Gott dem Herrn. Der alte Seher hatte Gott von Angeſicht zu Angeſicht erkannt, bevor er begraben wurde, an der Stätte, die nur Gott wußte. Im ſtillſten Daſein und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am beſten, ſchweigend und gleichſam nichtwiſſend Gott zu wiſſen. Dieſes nichtwiſſende Wiſſen erkennet (merkt's euch, ihr Herren Eſchenmayer, Fries, Köppen, Jacobi!), bevor ihr für das Höchſte ausgebt das Ahnen und Glauben. Nur in der höchſten Wiſſenſchaft ſchließt ſich das ſterbliche Auge, wo nicht mehr der Menſch ſieht, ſondern das ewige Sehen ſelber in ihm ſehend geworden iſt! (Heiliger, ſeliger Jacob Böhme, erkennſt du dich wieder?)

Doch genug von dieſen Seher- und Orakeltönen, in welchen der neue Jacob Böhme das reine Vegetiren des romantiſchen Doctrinärs aus der Jenaer Periode weiſe ſpricht und das Pflanzenwiſſen in der Weiſe der heiligen Männer

am Ganges für höchste Wissenschaft ausgiebt! Er war damals schon in München, als er diese heiligen Töne ausgehen ließ. Werfen wir einen Blick auf den sachlichen Inhalt der „kritischen Fragmente", so ist derselbe, wie Rosenkranz treffend bemerkt, ein seltenes Muster von ganz leerem Schematismus und Parallelismus zwischen den verschiedenen Sinnen und den Thierklassen.

Es giebt (so lautet diese neue Theorie der Sinne) eine objective Ordnung der Sinne, dem Typus gemäß, der in den Formen der allgemeinen Naturthätigkeit ausgedrückt ist. Derjenigen Thätigkeit, welche im Product Magnetismus, im Wesen Klang ist, entspricht unter den Sinnen der Gefühls- und Gehörsinn; der Thätigkeit, welche im Product Elektricität und im Wesen Licht ist, entspricht der Geruchs- und Gesichtssinn; dem Chemismus endlich und der Wärme, als dem Ansich oder Wesen alles Chemismus ist parallel der Geschmack- und der Wärmesinn. Gefühl- und Gehörsinn sind Sinne des Nacheinander; Geruch- und Gesichtsinn sind Sinne des Außer- und Nebeneinander; Geschmack und Wärmesinn sind Sinne des Ineinander. Dieser Ansicht gemäß ist die Ordnung der Sinne die der drei Dimensionen; in jeder derselben aber ist der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier selbst ein gedoppeltes ist, und der Gegensatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entspricht auch dem Gegensatz von Raum und Zeit. Denn in der allgemeinen Conformation des Thierreichs ist die Vereinigung des Weichen und Starren das höchste Problem der Natur. Die allmähliche Zurückdrängung des Knochensystems nach innen ist eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und Gefühlsthiers; das Organ des Gefühls sind die sämmtlichen weichen, des Gehörs die gesammten harten Theile des Leibes. Auf der tiefsten Stufe der Natur wird ein bloßes Fühlthier, das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die schneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch ist es außer dem Fühlthier als ein Anderes, wenn schon in näherer Verbindung mit ihm, als im Polypen.

Im vollkommenſten Hörthier dagegen geht der Natur das Fühlthier ganz verloren: der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigſte Fleiſch, und auch dieſes geht in die Vegetation einer äußerſten Bedeckung über. Die Vereinigung der anfänglich ſich ausſchließenden Syſteme iſt keins der geringſten Unterſcheidungsmerkmale der Säugethiere von den niedern Thierklaſſen. Jedes Thier iſt zugleich Licht-Thier und Schwere-Thier, jenes im Syſtem der weichen, dieſes im Syſtem der harten Theile. Der Menſch iſt die gelungenſte Vereinigung des vollkommenſten Gehörthiers mit dem vollkomſten Gefühlthier: ein innerer und äußerer Menſch. Geſchmack iſt der dem Weichen verwandteſte Sinn unter denen, die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichſte in der Zeit. Geruch iſt Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichſten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör iſt die Zeit ſelbſt abſolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, alſo als Raum beſiegt. Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert ſich das Gefühl am meiſten dem Harten, daher iſt es Sinn für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Die Zeit iſt am vollkommenſten im Geſichtsſinn, dem Weichſten, wie der Raum im Gehörſinn, dem Härteſten, negirt; der dritte räthſelhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit in Relation auf den Geſichtſinn wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, er iſt Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen: divinatoriſcher Sinn. Geſicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit, Gehör die Einheit in der Unendlichkeit. Die Schwere, das Einzelne überwältigend, ſetzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Im Gehör, Geruch und Geſchmack iſt eigentlich das Schwere das Conſtruirende, weil ſie das Licht innerlich ſetzt; im Geſicht-, Gefühl- und Wärmeſinn iſt das Lichtweſen oder Ideale das Conſtruirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend ſetzt. Gefühl, Geruch und Geſchmack ſind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Product; die

drei immateriellen Sinne dagegen sind Sinne für das Wesen oder Ideale der Dinge selbst, d. h. für das ansiseiende Wesen aller Identität, Differenz und Totalität. Die Ordnung, nach welcher die Sinne im Einzelnen hervortreten, ist nach dem Maaße bestimmt, in welchem die innere Vollendung des Organismus für sich einen höhern Grad durch sie erreicht. Die Sinne, in denen der Organismus blos die unendliche Möglichkeit seiner selbst enthält, sind der Gefühls- und Geschmacksinn; die Sinne, in denen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge als anderer aufnimmt, sind der Gesicht- und Geruchsinn; die Sinne endlich, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend, zugleich ganz in sich selbst bleibt, sind der Wärme- und Gehörsinn. Die sechs untern Thierklassen sind die sechs für sich dargestellten und blosgelegten Sinne. Der Polyp ist die erste Gefühlspapille und sonst Nichts; die Entwickelung dieses Sinnes zum Tastsinne, der kein eigener ist, ist in den nackten Würmern dargelegt. Der Geschmacksinn ist in den Molusken exponirt; die Zunge der höhern Thiergattungen ist eine wahre Molluske, die ihr Gehäuse außer sich im Gehörorgane niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache. Das Insekt ist das dem Lichtsinne entsprechende Thier, es ist ganz Gesichtsorgan; beim Fisch ist die Intensität des Geruchsinnes entschieden; der Wärmesinn ist im Amphibium hypostasirt; der Vogel ist das Personificat des Hörsinnes, des innerlichsten aller Sinne. Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren und gewinnt, indem sie die Sinne immer concentrischer stellt, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt. Der Mensch ist der gelungenste Cubus der Natur. —

In den Jahren 1802 und 1803 hatte Oken seinen Grundriß der Naturphilosophie im Manuscript an Eschenmayer mitgetheilt. Auch andere Naturphilosophen bekamen ihn zu lesen. Später beklagte sich Oken, daß Einer von diesen die von ihm zuerst aufgestellte Lehre, wonach die

Thierklassen nichts Anderes als Darstellungen der Sinnorgane seien und hiernach geordnet werden müßten, ein wenig verändert für seine Entdeckunga usgegeben habe. Professor Schelling war dieser Strauchdieb an dem Göttinger naturphilosophischen Privatdocenten. Der Grundgedanke der Schelling'schen Theorie der Sinne ist von Oken entlehnt; aber die einzelnen Seiten und Beziehungen werden umgestellt, die Aufeinanderfolge anders geordnet, und der Schein eines Originalen steht auf dem Cotta'schen Papier in den Jahrbüchern der Medicin.

Die „kritischen Fragmente" waren Schelling's letzte naturphilosophische Arbeit. Er mußte fühlen, daß Andere in diesem Felde ihm den Lorbeer abrangen, und Oken insbesondere, der Mitarbeiter an Schelling's Jahrbüchern, wuchs dem Meister über den Kopf. Er begann als Naturforscher vom Fach, mit seinem Uebergang nach Jena (1807), in einer Reihe aufeinanderfolgender Schriften die ursprüngliche Tendenz der Schelling'schen Naturphilosophie gründlicher und folgerichtiger zur Wahrheit zu machen, als es der von Spinoza zu Platonischer und Böhme'scher Mystik fortgeschrittene Theosoph. „Die Fortsetzung folgt" — so schlossen die kritischen Fragmente. Aber sie blieb aus, die Naturphilosophie verlor sich auf der Münchener Kiesebene! In einer Anmerkung beklagt er sich dagegen, daß ein Buchfabrikant, der sich wahrscheinlich nachgeschriebene Hefte von seinen Vorlesungen zu verschaffen gewußt habe, einzelne seiner Gedanken verstümmelt in's Publikum gebracht hätte. Es wäre (fährt Schelling mit vornehmer Miene fort) gegen diese mit naturphilosophischen Ideen jetzt immer weiter getriebene Industrie nichts zu sagen, wenn es blos davon sich handelte, daß Einer oder der Andere, der es bedarf, sich dadurch ein leichtes Stück Brot erwirbt. Aber es offenbart sich in dem treuherzigen Publikum ein solcher Mangel an Unterscheidung, daß dergleichen Waare dem Einen Theil ordentlich als Auktorität und Dokument gilt, der Andere daran sich erbaut und Erläuterung sucht in so trüben Abflüssen. Dies ist wohl Grundes genug, einmal von diesem

Unfug Notiz zu nehmen und etwas zu thun, daß er aufhöre, um ſo mehr als ſchlecht nachgeſchriebene Hefte der Naturphiloſophie angefangen haben in Circulation zu kommen und ſogar auf Univerſitäten vom Katheder abgeleſen zu werden. Meine überall verbreiteten Zuhörer erſuche ich, das, was ſie aus meinen Vorleſungen notirt haben können, nicht ſolchen ſeichten Plagiatoren zu überantworten, da ſie ſelbſt wohl wiſſen, zu der Einſicht, die ſie vom Ganzen bekommen haben, durch nichts Geſchriebenes gelangt zu ſein. Bleibe den Unverſchämteſten unter jenen Plünderern der Naturphiloſophie das Einzelne ferner preisgegeben, um es nachzuſprechen; das Ganze beſtehe, wie bisher, in lebendiger Ueberlieferung unter den wahrhaft Eingeweihten! —

Mit dieſem, das Zeichen der Großmannſucht deutlich an der Stirn tragenden Plakate nahm Schelling von den Leſern der Jahrbücher für ſeine Perſon Abſchied. Die Freunde Markus, Franz Baader, Steffens und Walther verſorgten die beiden Hefte des dritten und letzten Bandes der Jahrbücher (1808) mit Beiträgen. Schelling ruhte auf ſeinen Lorbeern. Mochten die Anhänger ſeinen Tiefſinn in Büchern und auf Kathedern zu Markte bringen, der Meiſter ſaß jetzt glücklich in München feſt, wo er behaglich ſeine Penſion bezog und, des Katheders beraubt, gut beſchließen hatte, bis zu einer Zeit, wo mit den Ideen der Naturphiloſophie kein Mißbrauch mehr zu beſorgen ſtehen werde, das Ganze einzig der lebendigen Mittheilung vorzubehalten.

VI.

In das Jahr 1806 fällt Schelling's öffentlicher Bruch mit Fichte. Er erfolgte unter Umſtänden, die für Schelling nicht minder charakteriſtiſch ſind, wie das gedachte Plakat in Betreff ſeiner exoteriſchen und eſoteriſchen Mittheilung der Naturphiloſophie. Kaum jemals war in Schelling's ſchriftlicher Geiſtesentwickelung eine Schrift mit ihren

Wurzeln mehr in die allgemeine Stimmung der Zeit getaucht, als die „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre". Nach ihrem zunächst auf der Hand liegenden, ostensiblen Zwecke gab sie sich als eine Streitschrift zu erkennen, worin Schelling sein wissenschaftliches Verhältniß zu dem Manne auseinandersetzte, dem er vor länger als einem Jahrzehnt die Impulse seines ersten jugendlichen Schriftstellerthums verdankte. Von dem gemeinsamen philosophischen Ausgangspunkt, der beide einige Jahre lang in dem Verhältniß des Meisters zum Schüler erscheinen ließ, waren sie allmählich nach verschiedenen Richtungen auseinander gegangen; das geistige Streben Beider hatte ganz verschiedene Schwerpunkte gefunden, und die Kluft, die sie trennte, war Beiden erst in den letzten Jahren zum eigentlichen Bewußtsein gekommen, nachdem der Eine in Berlin, der Andere in Würzburg einen neuen Boden ihrer Wirksamkeit gefunden hatte. Und das Bewußtsein seiner Differenz von Fichte gab sich bei Schelling in der gedachten „Darlegung" endlich einen bestimmten Ausdruck, der persönlich als ein gänzlicher Bruch mit Fichte erschien.

Aber diese nächste und breiteste Grundlage der Schelling'schen Streitschrift war, wie gesagt, doch nur die Außenseite der scharf ausgeprägten Differenz von Fichte. Ihre Wurzel liegt tiefer; der Absagungsbrief, den Schelling Fichte'n hinwarf, läßt zwischen den Zeilen die Verschiedenheit der ganzen persönlichen Grundgesinnung erkennen, die ihn von Fichte trennte. Es ist mehr, als eine blos wissenschaftliche Streitschrift, und mehr auch, als eine blos philosophische Confession, was uns hier entgegentritt. Es ist zugleich eine persönliche Rechtfertigung, zu welcher den diplomatisch-schlauen Proteus der philosophischen Romantik die ganze persönliche Situation trieb, in der er sich augenblicklich befand. Die Schelling'sche „Darlegung" ist zugleich der Wiederhall, den die persönliche Stimmung des Würzburger Theosophen, des neubayerischen philosophischen Dionysos in der allgemeinen Stimmung fand. Und in keiner sonsti-

gen Schrift Schelling's hat sich als eigentlich veranlassendes Motiv und durchscheinender Grundton des Ganzen deutlicher, als hier, das Verhältniß abgespiegelt, welches sich der Einzelne, durch Geist und Talent aus der Masse hervorragend, zu den allgemeinen Interessen des größeren öffentlichen Ganzen giebt, in welches derselbe persönlich hineingestellt ist. Die Streitschrift Schelling's gegen Fichte wurde zum öffentlichen Verräther seines Herzens und seines Charakters.

Am ersten Januar 1806 ging Würzburg an einen österreichischen Erzherzog über, den vormaligen Großherzog Ferdinand III. von Toskana, der zugleich Kurfürst von Salzburg war. Am ersten Februar ließ König Maximilian I. von Bayern, als französischer Vasall, durch seinen pfaffenfeindlichen Minister Montgelas dem akademischen Senat von Würzburg verkündigen, daß die Professoren aus bayerischen Diensten entlassen und an Chur-Würzburg gewiesen seien. Es war ein natürlicher Act der Gerechtigkeit, daß diejenigen bisherigen bayerischen Beamten, die nicht an die neue Regierung übergingen, von München aus mit vollem Pensionsgehalte übernommen wurden oder eine neue Anstellung in Bayern erhielten. Um sich in dieser verwirrten Zeit bestimmte Zusicherungen zu verschaffen, that schon im Mai 1806 Schelling, wie wir durch seinen Landsmann und Hausgenossen in Würzburg, den Theologen Paulus, erfahren, die nöthigen Schritte. Er ging mit einem seiner Würzburger Schüler, dem ältesten Sohne des Geheimeraths Heinrich Schenk, des Freundes von Jacobi, einem jungen Doctor der Medicin, nach München und wurde bei dem einflußreichen Vater, der die rechte Hand des Ministers Montgelas war und schon vor zwei Jahren den Philosophen von Pempelfort als Akademiker dorthin gezogen hatte, durch den Sohn kräftig unterstützt. So kam es nach mehreren Wochen dahin, daß Schelling von der bayerischen Regierung mit seinem vollen Gehalte von 1600 Gulden pensionirt wurde. Schelling selbst wünschte zwar eine Professur an der damals noch bestehenden bayerischen Universität Landshut zu erhalten; aber der Curator, Geheimerath von Zentner, wollte ihn

nicht dorthin. Er hatte sich vorgenommen, kein Parteihaupt, keinen Stifter einer neuen Schule mehr als Professor anzustellen; so viel Verdruß habe ihnen Schelling in Würzburg gemacht. Und auf seine Anfrage bei dem Akademiker Jacobi um einen Philosophen, der kein „Systemnarr" sei, wurde ihm wer — vorgeschlagen? Kein anderer als Köppen, Schelling's Gegner, der mit 2500 Gulden nach Landshut kam. Schelling dagegen wurde von seinem vielvermögenden Gönner damit vertröstet, daß er der Akademie zugedacht sei, wie denn auch schon im Jahre 1805, vielleicht durch Zentner inspirirt, ein anderer Gegner Schelling's, Salat, in einer Schrift „über den Geist der Verbesserung im Gegensatze mit dem Geiste der Zerstörung" erörtert hatte, warum der Stifter des Identitätssystemes zwar nicht zum Professor, wohl aber zum Mitglied einer Akademie der Wissenschaften tauge. So hatte also Schelling in der bayerischen Hauptstadt festen Fuß gefaßt, während im Sommer 1806, da die Franzosen Würzburg besetzt hielten, der Doctor Gall aus Wien daselbst Vorträge über die Schädellehre hielt und am Hirnschädel des Erzrationalisten und Wunderfeindes Paulus ein auffallendes Organ des Religionssinnes entdeckte und die guten Würzburger sich an den wiederhergestellten Heiligenbildern ergötzten.

Ein Platz in der Akademie stand somit für den mit glücklichem Sprunge nach München geretteten Schelling in Aussicht. Er schrieb im Sommer dieses Jahres während der ἀπραγμοσύνη des Pensionars seine Streitschrift gegen Fichte. Auf die Nachschrift dieses Absageschreibens kam es dem Diplomaten, der in München eine günstige Stimmung für sich zu erhalten hatte, fast mehr an, als auf die ganze breite Unterlage der wissenschaftlichen „Darlegung" selbst. Es galt eine persönliche Rechtfertigung gegenüber von mancherlei Gerede und anekdotischem Geklatsch, das über den Würzburger Naturphilosophen cursirte. Es wurde bereits oben erwähnt, wie es Schelling für nöthig fand, sich gegen die da oder dort verbreitete Meinung zu rechtfertigen, als ob er sich durch künstliche Reizmittel zu seinen Productionen

ſtimulire. Der romantiſche Dionyſos, eingedenk ſeiner „ſtheniſchen“ Kraftperiode in Jena, hüllt ſich gegen den Schluß der „Darlegung“ in den Mantel des Tugendhelden und ſchwingt ſich auf das Flügelroß ſittlichen Selbſtgefühls. Als die beiden Pole des Lebens (ſagt er) haben wir die heilige Sitte auf der einen und die religiöſe Begeiſterung auf der andern Seite geſetzt. Eben dieſe aber ſind ausgeſtorben und vertilgt in der herrſchenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle iſt etwas getreten, das von beiden Nichts enthält und beide von ſich ausſchließt. Kann es uns nun wundern, daß unſere Lehre an ſich ſelbſt zunächſt die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß ſie nicht die Folgen derſelben ruhig tragen und als ebenſoviele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich mich ſelbſt darüber wundern, daß ich nun ſchon lange Zeit allgemein ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht Alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geiſtloſen nach Gelegenheit und Umſtänden viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont und Manchem derſelben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt. Und doch (fügt der Gekränkte, Mißkannte, demüthig-ſtolz in die Bruſt ſich werfend, hinzu) bin ich ſelbſt dem Publikum meines Wiſſens nie mit meiner Perſon läſtig geweſen, indem ich nie davon geredet! —

Difficile est satyram non scribere, möchte man ausrufen Angeſichts dieſes ſchönthuenden Selbſtbekenntniſſes, worin hinter der Maske der Reſignation die faſt berſtende Eitelkeit des neuen Meſſias hervorblickt, der das ehebrecheriſche Geſchlecht des verwilderten Zeitalters entlarvt haben will. Iſt es nicht die Ironie aller Ironien, den Mann, der ſeit Jahren mit der Schellenkappe des maaßloſen Selbſtlobes geſchmückt war, verſichern zu hören, er ſei ſeines Wiſſens dem Publikum nie mit ſeiner Perſon läſtig geworden? Aber wozu dieſe ganze ſalbungsvolle Confeſſion? Wozu dieſe Rechtfertigung ſeiner ſelbſt? Hatte ihm etwa Fichte Sünden vorgerückt, die ihn dazu herausforderten? Keineswegs! Das böſe Ge-

wiſſen ſeines ganzen Verhaltens ſpricht aus dieſer Selbſtentſchuldigung und der hämiſche Scheelblick auf einen Mann, deſſen damaliges öffentliches Verhalten während der Schmach des Vaterlandes dem geſchmeidigen Neubayer innerlich eine Regung unwillkürlicher Bewunderung abnöthigte. Was ein Denker wahrhaft werth iſt, zeigt ſich in der Art, wie ſein Wiſſen und Erkennen zum Leben in Beziehung tritt. Dieſe Probe hat Fichte beſtanden, Schelling nicht; er zog ſich ſcheu vor dem Drang und Mahnrufe der Zeit zurück, während Fichte thätig eingriff in die Geſtaltung des öffentlichen Lebens in einer Zeit des ſchmachvoll geſunkenen Vaterlandes.

Nachdem Napoleon (1804) zum erblichen Kaiſer der Franzoſen geworden war, ſtreckte der Eroberer die eiſernen Arme ſeiner Weltherrſchaft auch über Deutſchland aus, und Bayern war unter den Erſten, die entgegenkommend ſeine Gelüſte unterſtützten (1805). Die Staatsmaximen des Napoleonismus, eines franzöſiſchen Deutſchlands, wurden in Bayern verwirklicht. Die durch Montgelas neuerfundene bayeriſche Nationalität wurde nach neufranzöſiſchem Muſter zugeſchnitten. Die Mitglieder des Rheinbundes, welcher der Bildung eines franzöſiſchen Deutſchland Vorſchub leiſten ſollte, erklärten ihren Austritt aus dem deutſchen Reiche, das im Juli 1806 über den Haufen geworfen wurde. Auf dem neubayeriſchen Terrain fixirte ſich im Frühjahr 1807 auch der „ſpäter gekommene" Schwabe, Schelling's Jugendfreund Hegel und bezeichnete im Mai dieſes Jahres, als Redakteur der Bamberger Zeitung, diejenige Geſinnung, aus welcher ſpäter die Befreiung des Vaterlandes vom franzöſiſchen Joche hervorging, ſpottend als nordgermaniſchen Patriotismus. Hegel redigirte eine Napoleoniſche Zeitung, welche mit den franzöſiſch-bayeriſchen Intereſſen die imperialiſtiſchen Tendenzen des Napoleonismus vertrat, ohne jede Regung des warmen Intereſſes für das Geſchick Preußens und ſeines Herrſcherthrones, was der Biograph des ſpäteren preußiſchen Hof- und Staatsphiloſophen ſeinen Leſern gern einreden möchte. Gerade in den verhängnißvollen Oktobertagen des Jahres 1806, da Hegel aus der norddeutſchen

Verwirrung ſeine Blicke ſehnſüchtig auf das neubayeriſche Paradies ſeines Jugendfreundes richtete, während der fremde Eroberer in Jena's Mauern eintraf, waren Hegel's Briefe an den ebenfalls in bayeriſchen Dienſten ſtehenden Freund Niethhammer voll Bewunderung vor dem außerordentlichen Mann, dieſer Weltſeele, die auf einem Pferde ſitzend auf Einen Punkt concentrirt ſei. Vom mütterlichen Lebensboden einer kräftigen nationalen und politiſchen Entwickelung losgeriſſen, hatten ſich die deutſchen Denker in der überſinnlichen Welt der Ideen eine Heimath geſucht und phantaſirten über das „Verhältniß des Idealen und Realen", während der reale, nüchterne, ideologenfeindliche Welteroberer ihnen den Boden unter den Füßen wegnahm.

Solcher unpatriotiſchen Geſinnung, mit welcher die idealiſtiſche Philoſophie eines Hegel und Schelling gepaart war, blieb der männliche Sinn des Idealiſten Fichte fremd. Obwohl theoretiſch der Vater der Romantik, hatte ſein Idealismus von vorn herein einen ſo praktiſchen Kern, daß er ſelbſt ſagen konnte, nicht ſeinem Atheismus gälten die Anklagen, die ihn von ſeinem Katheder in Jena vertrieben, ſondern ſeinem Demokratismus. Sein Idealismus wallte auf bei der nationalen Schmach des zertretenen und geknechteten Vaterlandes, und der praktiſche Trieb ſeines Ich, das am Leben des Staates und der Nation ſich einen concreten Inhalt zu geben verſtanden hatte, äußerte ſich in männlicher Rede, um das ſchlummernde Nationalgefühl zu wecken und den feigen Egoismus zu beſiegen, der ſich widerſtandslos dem Fremdherrſcher hingab. Im Winter 1805 auf 1806 hielt der des gewaltigen Wortes mächtige Mann ſeine „Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die 1806 im Druck erſchienen. Er findet ſein Zeitalter an allen den Gebrechen leidend, die ſich in der Selbſtſucht des Einzelnen verdichten; er charakteriſirt es als Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, das ſich durch Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit kennzeichne. Er hebt das Leben in der Gattung, das Leben in Ideen, d. h. praktiſchen Zwecken, das Leben im Staat hervor, gegenüber dem Befangenbleiben in egoiſtiſchen

Privatintereſſen. Er klagt die Gegenwart an, daß ihr über dem Intereſſe für das Individuum und das Einzelne das Leben der Gattung, das Intereſſe für den Staat und das Vaterland ganz verſchwunden ſei. Dieſe abhanden gekommene Geſinnung hervorzurufen, erklärt er für ſein Streben. Dafür lebte und webte, redete und ſchrieb und, was mehr iſt, dafür handelte er.

Im Sommer 1805 hielt er an der damals preußiſchen Univerſität Erlangen öffentliche Vorleſungen „über das Weſen des Gelehrten und ſeine Erſcheinungen im Gebiete der Freiheit", die in demſelben Jahre im Druck erſchienen. Und was für ein Gelehrter iſt es, den der praktiſche Idealiſt hier ſchildert? Werth hat (ſo lehrt er) allein das Wiſſen, welches nicht blos das gegebene Sein in ſich wiederholt, ſondern Vorbild und Grund eines Seins iſt, das praktiſche Wiſſen. Der vollendete Gelehrte iſt die Triebfeder der Fortſchöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; ſein Leben iſt ſelbſt das Leben der die Welt fortſchaffenden und von Grund aus neu geſtaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Ein blos vom Wiſſen des Ueberſinnlichen beſeſſenes Gemüth iſt ein religiöſes Gemüth, das keineswegs ſchöpferiſch eingreift in die Gründe der Fortentwickelung der Welt. Im ächten Gelehrten dagegen liegt das Ueberſinnliche nicht blos überhaupt, ſondern es geſtaltet ſich zu einem gediegenen Bilde. Der Gelehrte ſoll nicht die Welt laſſen, wie ſie iſt, und ſie tragen um Gottes willen; ſondern ſoll ſie anders machen um Gottes willen, ſoll ſie bilden nach Gottes Bilde.

Im Jahre 1806 endlich hielt Fichte in Berlin andere Vorleſungen, welche gleichzeitig unter dem Titel: „die Anweiſung zum ſeligen Leben" im Druck erſchienen. Und was iſt ihm der Kern des ſeligen Lebens? Was iſt Gott? (fragt er und antwortet:) er iſt dasjenige, was der ihm Ergebene und Begeiſterte thut. Wahre Religioſität iſt nicht blos beſchauend, ſondern thätig; der Religiöſe lebt nur im Thun. Er hatte im Vorworte zu dieſer Schrift ausdrücklich erklärt, daß die Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, mit denen über das Weſen des Gelehrten und

der Anweiſung zum ſeligen Leben zuſammengenommen, ein Ganzes von populärer Lehre bilde, wie es das Reſultat ſeiner ſeit den ſechs bis ſieben Jahren ſeines Wegganges von Jena unabläſſig fortgeſetzten Selbſtbildung ſei. Noch immer alſo war der lebendige Mittelpunkt ſeines Idealismus, was er bei ſeinem erſten Auftreten im Jahr 1794 geweſen, da er ſagte: Handeln, Handeln iſt es, wozu wir da ſind! Das Wiſſen ſollte bei ihm als That wirklich werden. Er hat mit Kant's praktiſcher Vernunft Ernſt gemacht. Die göttlichen Urbilder oder überſinnlichen Ideen, in deren Welt der ſpeculative Phantaſt ſchwärmt, hatten für Fichte nur die Bedeutung praktiſcher Zwecke und Quellpunkte für das Leben.

So war und wirkte Fichte in Berlin. Und was that dagegen Schelling? Er hob nicht die praktiſche Vernunft Kant's auf den Thron des Lebens, ſondern rehabilitirte die von Kant auf ein engbeſchränktes Maaß zurückgeführte überſchwängliche Einbildungskraft, die phantaſtiſche Vernunft, und ſchwärmte mit der intellectuellen Anſchauung in den herrenloſen Gebieten einer für die Erfahrung ſchlechthin unerreichbaren, überſinnlichen Welt. Er ſonnte ſich im Glanze ſeiner Eitelkeit und Selbſtüberſchätzung; er ſpielte den gottgerührten Seher, der ſeine Offenbarungen über das Abſolute enthüllte, während draußen die Würfel über die Geſchicke des Vaterlandes geworfen wurden. Er dachte napoleoniſch, ganz im Sinne der Weiſung, die im Oktober 1806 den Profeſſoren in Halle mit der Ungnade des Schlachtenhelden ertheilt wurde: die Gelehrten ſollten ſich nicht um Politik kümmern, ſie ſeien zur Pflege der Wiſſenſchaften da! Dieſe napoleoniſche Anſicht theilte Fichte nicht. Er wollte nicht, daß Deutſchland zur Provinz des franzöſiſchen Kaiſerreiches werde, und es wurmte Schelling, daß er den Mann, aus deſſen Ich-Gedanken er vor zehn Jahren ſeine Philoſophie herausgeſponnen hatte, innerlich achten mußte, während er von deſſen entſchloſſener Kühnheit und Thatkraft keinen Hauch verſpürte. Für die in jener Trilogie populärphiloſophiſcher Schriften herrſchende Geſinnung hatte er kein Gefühl, für deren bewegende Grundſtimmung keinen Sinn. Es war eine Zeit,

(ſagt er) in welcher ich etwas Höheres und Tieferes in Fichte's Lehre ſuchte, als ich in der That darin finden konnte; und durch ſeine ſpäteren Schriften iſt die Ueberzeugung in mir hervorgebracht worden, daß ich ihn vollkommen verſtanden und die Leerheit mir deutlich gemacht hatte. — Das iſt unwahr zugleich und unredlich; denn eben in jener Zeit, da der acht- und neunzehnjährige junge Icarus mit den Flügeln des Fichte'ſchen Ich ſeine erſten Schwingungen in das Reich des Phantaſiedenkens wagte, war er durch und durch von der Wiſſenſchaftslehre erfüllt, deren Reſultate er begeiſtert verkündigte. Und wenn er in Einem in die Fichte'ſche Lehre ſich nicht vollauf finden konnte, ſo war es deren praktiſche Seite, der Kern der Fichte'ſchen Sittenlehre. Unredlich aber iſt es, dieſen praktiſchen Kern, da er nun in populärer Geſtalt ihm entgegentrat, aus dem Grunde zu mißkennen oder zu desavouiren, weil ſich theoretiſch ihrer beider Wege geſchieden hatten.

Religiöſe Begeiſterung und heilige Sitte wollte ja auch der Würzburger Theoſoph; aber Fichte kannte noch eine andere Form der Begeiſterung, eine ſolche nämlich, die ſich mit dem Intereſſe des Staates, des Vaterlandes erfüllt. Auf dieſe ſieht der deutſch-franzöſiſche Neubayer mit vornehmem Mitleid herab, indem er ſagt: So bin ich von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram geweſen und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Und dem zu den Bedürfniſſen der allgemeinen Bildung und den allgemeinen Intereſſen des Zeitalters herabſteigenden Denker wirft er hämiſch vor, ein Rhetoriker und Wort-Künſtler der höchſten Art zu ſein, der orthographiſch ſchreiben, Perioden formen und mit Nicolai an Klarheit und ſeichter Verſtändigung wetteifern könne, wenn er vor Berliner Weibern, Cabinetsräthen und Kaufleuten rede. Jena, ſo meinte Schelling in einem Brief an Hegel aus dem Jahre 1803, ſei der Indifferenzpunkt des nord- und ſüddeutſchen Geiſtes geweſen; nachdem nun aber dieſer Indifferenzpunkt aus einander geſprengt ſei, werde der eine Theil nach Norden, der andere nach Süden geworfen, und Preußen werde allmählich

ein Inſtitut für preßhafte und zu Schaden gekommene Gelehrte.

Charakteriſtiſch iſt es nun, wie der romantiſche Philoſoph als Repräſentant der neubayeriſchen Bildung die alte und neue Zeit, die Schwärmerei für die Kant'ſche Aufklärung und den Sinn für eine höhere und beſſere Bildung einander gegenüber ſtellt. Man fängt an einzuſehen (ſind ſeine in dieſer Beziehung auf Fichte gemünzten Worte), daß es außer gewaltſamen Angriffen auf das Zeitalter noch Anderes zu thun giebt, durch ſtillere, aber tiefere Bemühungen des Geiſtes. Die Vorzeit hat ſich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens ſind wieder zugänglich. Der Geiſt darf ſich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strome des Lebens und der Schönheit ſpielen. Es regt ſich in allem Ernſte eine in Bezug auf die zunächſt vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann ſie nicht faſſen und ahnt nicht von ferne, wie ſcharf und lauter der Gegenſatz ſei. Ja, blind genug, will ſie im Gefühl ihrer Ohnmacht ſich ſelbſt einen Theil des Beſſeren aneignen, ohne Einſicht und Geſchick. Fichte iſt die philoſophiſche Blüthe der alten Zeit und inſofern ihre Grenze; ſie liegt wiſſenſchaftlich ausgeſprochen in ſeiner (urſprünglichen) Lehre, in welcher er ihr eignes Bild entwarf. Schwärmerei iſt: ein Unbegriffenes und Unbegreifliches frei mit dem Gedanken erſchaffen. Wo iſt nun eigentlich im Zeitalter das Nichtbegreifen und die Schwärmerei zu Hauſe? (Fichte hatte ihm nämlich den Vorwurf gemacht, die verſchrieenſten und ſeltenſten Schwärmer zu leſen und zu benutzen.) Die Lehre des Nichtbegreifens iſt das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der geſammten Klugheit und Wiſſenſchaft des Zeitalters. Am blindeſten ſchwärmen alle die, welche für das rein Negative ſchwärmen. Alles wahrhaft Poſitive erfüllt den Menſchen und erfüllt ihn ganz; die aber für ein Negatives ſchwärmen, ſind nothwendig leer und müſſen den Gegenſtand ihrer Beſchäftigung außer ſich ſuchen. So gewiſſe Schwärmer für die Aufklärung. Was wollen ſie denn? Ueberhaupt Nichts Poſitives wollten ſie, ſondern nur wegſchaffen,

z. B. Klöſter, Heiligenbilder, den religiöſen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöſter und alle Fratzen verſchwunden ſind, was dann weiter? Da ſtehen ſie denn müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen ſelbſt dem gemeinen Beſten ſich aufopfernde Mönche oder Heilige würden oder etwas der Art, nur daß etwas wegzuſchaffen wäre. Der Schwärmer ſucht im Zerreißen ſeine Größe, verachtet die Mutter, die ihn geſäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat und denen er durch den wahren Grund ſeiner Cultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Beſſere — —

Doch, was bedürfen wir der ſchönen Worte weiter, um uns zu überzeugen, daß es mindeſtens ein ſehr einſeitiger Begriff von Schwärmerei iſt, den Schelling hier feſthält. Und gerade das, worauf Fichte's Vorwurf der Schwärmerei geht, die maaßloſen Ausſchweifungen einer überſchwänglichen Phantaſie, welche die Controle des beſonnenen Verſtandes verſchmäht, wird klüglich unberührt gelaſſen! Ueber dieſe durch den Theoſophen rehabilitirte ſchwärmende Einbildungskraft hatte bereits der alte Kant das Urtheil geſprochen. Aber Kant gehört ja zur alten, mit Fichte abgeſchloſſenen Zeit, und Schelling iſt der Vater der neuen!

Vor der Oeffentlichkeit hätte ſich Fichte nicht über das Schelling'ſche Identitätsſyſtem geäußert, in welchem die Differenz zwiſchen beiden ſeit dem Jahre 1801 zum Vorſchein kam. Gleichwohl hat er ſich in den Jahren 1802—1803 angelegentlichſt damit beſchäftigt, und im März 1804 ſchrieb er an Jacobi: Schelling iſt bei aller ſeiner Naturphiloſophie noch gar nicht mit ſich einig, ob und inwiefern er der Natur die Exiſtenz zugeſtehen ſoll. Geräth er in's Abſolute, ſo geht ihm das Relative verloren; geräth er an die Natur, ſo geht ihm das Abſolute ganz in die Pilze, die aus dem Dünger ſeiner Phantaſie wachſen. Dabei hat er ein beiſpielloſes Unglück mit der Form, wie ihm zum Theil recht gut von Köppen gezeigt worden. Dieſem Mann und Allen, die ſich von ihm imponiren laſſen, geſchieht aber viel zu viel Ehre, wenn man ihrer nur erwähnt! —

Ueber Schelling's Schrift „Philoſophie und Religion" wollte Fichte im Jahre 1806 eine Schrift drucken laſſen. Er beabſichtigte nämlich in dieſem Jahre die Herausgabe einer periodiſchen Schrift „zur Geſchichte des wiſſenſchaftlichen Geiſtes zu Anfang des 19. Jahrhunderts", deren erſter Aufſatz die „Abfertigung Schelling's" enthalten ſollte. Sie iſt vollſtändig im achten Bande der ſämmtlichen Werke aus Fichte's Nachlaß erſchienen; denn die damaligen Kriegsunruhen ließen es nicht zur Ausführung des Planes kommen. Ohne Schelling's Namen zu nennen, fertigte ihn Fichte im Jahre 1808 in den „Reden an die deutſche Nation" ab.

Aus jenem bei Fichte's Lebzeiten ungedruckt gebliebenen Aufſatz aber, welcher unter dem Titel „Bericht über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre und die bisherigen Schickſale derſelben" im Jahre 1806, bevor die Schelling'ſche Streitſchrift gegen Fichte zu deſſen Kenntniß kam, geſchrieben worden, heben wir Folgendes heraus.

Einem der verworrenſten Köpfe (äußert ſich Fichte), welche die Verwirrung unſerer Tage hervorgebracht hat, konnte es gelingen, durch das Geſpenſt eines Subjectivismus der Wiſſenſchaftslehre, das lediglich zu ſeinem großen Unverſtande ſich erzeugt hatte, das Publicum von Kant und der Wiſſenſchaftslehre zu Spinoza und Platon zurückzuſcheuchen. Mit der übrigen dialektiſchen Kunſt, dem ſchriftſtelleriſchen Talente, dem ſophiſtiſchen Witz und der Gewandtheit des Mannes verbindet ſich eine abſolute Unkunde von dem, was die Speculation ſei und wolle, und ſeine natürliche Unfähigkeit zur Speculation. Das Identitätsſyſtem iſt eine Mißgeburt von Syſtem, in welchem eine ungebildete und verworrene Phantaſie den Verfaſſer blind zu Widerſprüchen, Erſchleichungen und Ungereimtheiten hinüberreißt und in einem beſtändigen Widerſpruch zwiſchen Thun und Sagen gefangen hält. Der Erfolg aller dieſer Anſtalten und Demonſtrationen iſt der, daß auf eine durchaus nur erdichtete Weiſe und durch abſolute Aufhebung ſeiner vorausgeſetzten Erklärungen von der Vernunft die ſpecifiſche Verſchie-

denheit der wirklichen Dinge aus der Verſchiedenheit des quantitativen Verhältniſſes des Subjectiven und Objectiven in ihnen erklärt wird. Daß dieſe Erklärung eine völlig willkürliche und eine leere Hypotheſe ſei, auf die Niemand kommen könnte, der nicht ſchon als bekannt und ausgemacht vorausſetzte, daß es ſpecifiſch verſchiedene Dinge gebe, dies leuchtet alſo ein: Iſt die Vernunft die abſolute Indifferenz des Subjects und Objects, und giebt es gar kein anderes Sein außer dem der Vernunft, ſo kann in keinem Sein dieſe Indifferenz aufgehoben werden und eine quantitative Differenz an die Stelle treten.

Weiterhin lenkt Fichte die Unterſuchung auf Schelling's Geiſt und Talent in deſſen Schrift „Philoſophie und Religion". Der bei Weitem größte Theil dieſer Schrift (ſagt Fichte) hat es gar kein Hehl, daß nur frank und frei hinphantaſirt werde, ohne daß man ſich auch nur die Miene des Denkens und der Unterſuchung gäbe. Es wird verſichert, betheuert, behauptet, entſchieden, ohne daß auch nur der Schatten eines Beweiſes dazwiſchentritt. Alles ſo Beſchaffene ſpricht ſchon durch ſich ſelbſt ſich ſein Urtheil. Die einzige hervorſtechende Stelle des ganzen Buches, die den Anſchein des Denkens wirklich an ſich nimmt und über die dermalen höchſten Prinzipien dieſes Philoſophen Auskunft zu geben verſpricht, iſt der verſuchte Beweis, daß das Abſolute überhaupt nicht real, ſondern an ſich ſelbſt nur ideal ſein ſoll, welchem kein Sein zukomme, außer durch ſeinen Begriff, mit welchem jedoch die ewige Form gleich ewig ſein ſoll. Aber erſt ſoll bei dem Manne das Abſolute ſelbſt in der ewigen Form ſein, dann ſoll es als das ſchlechthin Ideale auch wieder außer aller Form ſein; alſo theilt ſich in ſeiner Formirung das Abſolute in zwei gleiche abſolute Hälften, mit deren einer es ſelbſt außer aller Form bleibt, während es mit der anderen ſelbſt in der Form iſt. Giebt es kein Mittel, dieſen Unſinn, dieſe Verworrenheit klar in die Augen ſpringen zu laſſen? Aber es ſcheint, als ob an dieſem Syſteme der würtembergiſche Katechismus ebenſoviel Antheil habe, als die Speculation. Es iſt die Rede von einem Abfall, einem

Sprung. Was ſoll doch dasjenige ſein, was da abfällt vom Abſoluten? Es ſind nur zwei Fälle möglich. Entweder iſt es das Abſolute ſelbſt, in welchem Falle dieſes von ſich ſelbſt abfallen, d. h. ſich in ſich ſelber und durch ſich ſelber vernichten müßte, was abſurd iſt. Oder aber es iſt nicht das Abſolute ſelbſt, ſo iſt es von, aus und durch ſich ſelber, und wir haben der Abſoluten zwei an der Zahl, was ebenfalls abſurd iſt. Wie paßt aber, hiervon abgeſehen, dieſe Aeußerung zu allen früheren Operationen? Iſt das Abſolute die Macht, ſeine Idealität in Realität umzuwandeln, ſo iſt ja der ſtetige Uebergang vom Abſoluten zur Wirklichkeit gefunden. Wird aber gleichwohl die Unerklärbarkeit des Wirklichen aus dem Abſoluten behauptet, ſo wird jene erſte Behauptung zurückgenommen; oder meint er unter der wahren Wirklichkeit die Sinnenwelt? So wäre ja bei dieſem philoſophiſchen Heros, wo es Ernſt wird, nichts mehr zu finden, als der alte wohlbekannte Scherz eines materialiſtiſchen Dualismus, der ſich auf das Zeugniß ſeiner Sinne beruft! Und ſo fällt an dieſer Stelle dem Manne die Maske der Speculation, die er auch ſonſt locker genug trägt, völlig ab, und es tritt hervor die natürliche Haut des roheſten, ſtockgläubigen Empirismus. Ein ſo über alle Maaßen ungeſchickter und ſtümperhafter Sophiſt iſt unſer Philoſoph. Seine Abſicht, die Erkenntniß der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein, iſt aller Ehren werth; aber er redet nur daran herum und vermag es nicht zur Wirklichkeit zu bringen. Und ſo werfe ich ihn denn als Philoſophen jetzt ganz und unbedingt weg, und als Künſtler erkenne ich ihn als einen der größten Stümper unter Allen, die jemals mit Worten geſpielt haben! —

Dies die „Abfertigung Schelling's“ durch Fichte vom Jahre 1806. Wie Schade, daß dieſen erbaulichen Beſcheid Schelling nicht vor der Abfaſſung ſeiner „Darlegung“ zu Geſicht bekam, ſondern daß ihm dieſe Ueberraſchung erſt in ſeinem Alter zu Theil werden ſollte, da er, ſchon ein ſpeculativer Invalid, Fichte's und Hegel's Katheder in Berlin beſtieg! In jenem für Deutſchlands Zu-

ſtände wie Geiſtesbildung gleich bedeutſamen und verhängnißvollen Jahre 1806 alſo, da das deutſche Reich aufhörte, der franzöſiſch-preußiſche Krieg ausbrach und in der Phänomenologie Hegels diejenige Philoſophie hervortrat, welche bis in's fünfte Jahrzehnt dieſes Jahrhunderts die Geiſter beherrſchte, in eben dieſem Jahre faßte der Philoſoph der Romantik mit ſeiner Streitſchrift gegen Fichte auf dem Terrain der neubayeriſchen Bildung in München feſten Fuß. Noch wußte er nur aus einigen Andeutungen in den „Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", wie ſein ehemaliger Meiſter und Freund über ihn dachte. Wie er ſelber, der nun ſelbſt der große Meiſter Gewordene, über Fichte dachte, ſagte die „Darlegung".

In den Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Weſen des Gelehrten und der Anweiſung zum ſeligen Leben, ſagt Schelling, ſei Fichte's Speculation von einer Schrift zur andern weiter gerückt, ſo daß ſich nicht blos eine einfache, ſondern eine doppelte und dreifache Duplicität im Geiſte des Urhebers, eine Verſchiedenheit des Verfaſſers von ſich ſelber deutlich hervorgethan habe und in der Trilogie dieſer Fichte'ſchen Schriften das Bild ſeiner veränderten Denkweiſe zerſtreut ſei. Dieſe drei Werke ſeien gleichſam wie die drei Theile Dante's: die Hölle, das Fegefeuer und das Paradies. Sätze, welche die Naturphiloſophie bereits im Jahre 1801 in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange (— ? — wir haben geſehen, welcher Art dieſer war! —) aufſtellte, habe Fichte zuerſt im Jahre 1806 einzeln an ſich gebracht. Die fruchtbare und furchtbare Gewitterſtille ſeines bisherigen Schweigens habe ſich in einem ſanften Regen jetzt im „ſeligen Leben" aufgelöſt. Seitdem wir (heißt es weiter) eine höhere Anſicht der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen und eine Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieſes Göttlichen immer weiter ausgebildet und viel lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, kommt nun Fichte tanquam re bene gesta und als ob Nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Beſitz von einem Theile des neuen

Reiches der Wahrheit zu nehmen, als der Erſte dieſes aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemiſchte Publikum mit der Verkündigung deſſelben zu überraſchen, des beſten Willens, großherzig zu erndten, was er nicht geſäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzt hat. —

Man ſollte Angeſichts dieſer Anklage nichts Geringeres vermuthen, als Fichte ſei Schellingianer geworden, ohne ſich ſo zu nennen, als habe er in Allem, was nur von ſeinem urſprünglich in der Wiſſenſchaftslehre eingenommenen Standpunkte ſich entfernt und auch nur von Weitem an den Standpunkt des Identitätsſyſtems erinnert, ein Plagiat an Schelling begangen. In dieſem widerwärtigen „Proceſſiren über Mein und Dein" verräth ſich eine ſo kleinliche Eitelkeit und großmannſüchtige Selbſtüberſchätzung bei Schelling, daß er in ſeinem vornehmen und hochfahrigen Weſen ganz und gar der Quellen vergißt, aus welchen der Strom ſeiner eigenen Lehre fort und fort Nahrung und Bereicherung ſchöpfte, als da ſind Platon, Böhme, Bruno und Spinoza. In Fichte's Lehre war ſeit ſeinem Abgange von Jena eine Veränderung vor ſich gegangen, das iſt Thatſache. Wenn aber Fichte gleichwohl ſeinen Standpunkt nicht geändert haben wollte, ſo theilt er hierin ganz das Schickſal Schelling's, der ſich wenigſtens damals der mit ſeinem Standpunkt allgemach vorgegangenen Veränderungen ebenſo wenig bewußt war und derſelben ebenſo wenig eingeſtändig werden wollte, wie Fichte, ſo gewiß auch ſie thatſächlich waren und nicht Fichte allein, ſondern auch Andere dieſe Umwandlungen Schelling's einſahen.

Schelling ſtellt das Sonſt und Jetzt des Fichte'ſchen Standpunktes in mehreren Punkten einander gegenüber. Sonſt war der Begriff des Seins bei Fichte ein blos negativer, indem er nur die abſolute Verneinung der Thätigkeit ausdrückte und von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden ſollte. Jetzt iſt ihm alles Sein lebendig, und es giebt kein anderes Sein, als das Leben; das Abſolute oder Gott iſt ſelbſt das Leben, er iſt Alles Sein und außer ihm kein Sein. Sonſt beſtand bei Fichte in Anſe-

hung des Abſoluten oder Anſich ein ewiger Widerſpruch; denn es ſoll etwas für das Ich, folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, folglich außer ihm ſein. Jetzt dagegen iſt zwiſchen dem Abſoluten oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel keine Trennung, ſondern beide gehen völlig in einander auf. Sonſt war bei Fichte von Gott und göttlichen Dingen keine Erwähnung; jetzt ſoll alles Philoſophiren von der göttlichen Idee beginnen, und die Liebe, mit der dieſe Idee ſich ſelbſt im Individuum umfaßt, ſoll der Grund und Anfang aller Wiſſenſchaften ſein. Sonſt hieß es bei Fichte, nur eine verirrte Philoſophie ſchließe von der Sinnenwelt auf einen Gott, und dieſer Schluß iſt Aberglaube und Götzendienſt. Jetzt dagegen iſt ihm dieſer Schluß ganz unverfänglich geworden. Sonſt war ihm jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt, als den Begriff der moraliſchen Weltordnung, ein Gräuel und eines vernünftigen Weſens höchſt unwürdig. Jetzt dagegen heißt es bei ihm, nur nachdem der Glaube aus der Welt verſchwunden ſei, habe man die Bedingung des ſeligen Lebens in die Tugend geſetzt und auf wildem Holz edle Früchte gepflanzt. Vermag etwa (ſo fragt Schelling weiter) die Unterſcheidung zwiſchen Buchſtaben und Geiſt dieſen harten Zwiſt zu ſchlichten? Das Urtheil in dieſer Sache (heißt es endlich) beruht darauf, daß Fichte urſprünglich gelehrt und behauptet hatte, es ſei eine Erkenntniß des Abſoluten oder Anſich für den Menſchen ewig unmöglich; wiſſen könnten wir nur von unſerem Wiſſen, nur von dieſem als dem unſrigen ausgehen und ebenſo nur in demſelben verbleiben; die Natur ſei eine leere Objectivität, bloße Sinnenwelt, ſie beſtehe allein in Affectionen unſeres Ich, ſie beruhe auf unbeſchreiblichen Schranken, in die ſich das Ich eingeſchloſſen fühle; ſie ſei weſentlich vernunftlos, allenthalben endlich und durchaus todt; die Baſis aller Realität, aller Erkenntniß ſei die perſönliche Freiheit des Menſchen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden, und auch dieſer Glaube ſei blos moraliſcher Art, und wenn er mehr enthalte, als aus

dem Moralbegriffe gefolgert werden könne, ſo ſei er ungereimt, abgöttiſch.

Verhält es ſich nun ſo mit Fichte's urſprünglicher Lehre, welcher — wohl bemerkt! — der eben flügge werdende Schelling ſelbſt einige Jahre ſeines jungen Schriftſtellerlebens ſich mit Begeiſterung ergeben hatte; ſo hat er ſich jetzt auf einen anderen Sattel geſchwungen und herrſcht Fichte'n vornehm mit den Worten an: Ob die Dinge, ihrer reinen Objectivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob ſie blos in uns ſind, davon iſt nun ſchon lange nicht mehr die Rede; es handelt ſich darum, ob ſie denn auch nur in uns wirklich ſind, da es gar kein Wirkliches weder in, noch außer uns giebt, als allein das Göttliche. Woher weiß denn Fichte, daß nur wir das Wiſſen ſind und daß überall ſonſt kein Wiſſen iſt, als in uns? Woher iſt ihm bewußt, daß ein Sichfaſſen oder Sichbejahen nur in unſerem Bewußtſein vorkommt? Dagegen haben wir — Schelling von Gottes Gnaden! — es allerwärts, ſo weit nur ein Sein iſt, gefunden und nachgewieſen. Was Fichte Natur nennt, iſt uns Nichts, nicht weil wir ſie nicht kennen, ſondern weil wir ſie deutlich erkennen als ein Geſpenſt ſeiner Reflexion, als ein Geſchöpf ſeines blos mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, iſt ihm freilich auch Nichts, aber nicht aus Erkenntniß, ſondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwiſſenheit. Woher aber hat er denn Kenntniß von dem Act eines abſoluten Bewußtſeins? Dabei geweſen iſt er nicht (— gilt nicht ebendaſſelbe von Schelling's Phantaſiren über das Abſolute? —), er kann alſo auf denſelben nur ſchließen, und dieſes abſolute Bewußtſein iſt für Fichte der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgiebt.

Eine vortreffliche Maxime ſtellt dann Schelling auf, nicht um ſie ſelbſt zu befolgen, ſondern um ſchnurſtracks dawider zu handeln. Zu allen Zeiten (ſagt er) haben erbitterte und zugleich ſchwache Menſchen als letzte Wehr jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den un-

ſittlichen Charakter derſelben zu ſchieben und aus dieſem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Auch Fichte fühlt ſich zu dieſer Art von Polemik gedrungen. (Weil nämlich Fichte in ſeinen Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters im Plural von Menſchen redet, die ſich durch phyſiſche Reizmittel in einen Zuſtand enthuſiaſtiſcher Trunkenheit verſetzen, ſo fühlt ſich Schelling merkwürdiger Weiſe davon getroffen und meint, Fichte habe damit ihn, Schelling, gemeint und könne ſo etwas doch nur durch ſeinen (Schelling's) Bedienten erfahren haben. Er fährt dann fort:) In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart mag der Mann geblickt haben, deſſen Erbitterung von ſeinen Gegnern ein ſolches Bild entwerfen kann, als das in den „Grundzügen" iſt! (Jener obigen Maxime erbitterter und ſchwacher Menſchen entſprechend, ſchiebt dann Schelling Fichte'n die falſche Auffaſſung der Natur ſchnurſtracks in's Gewiſſen:) Daß Fichte und Andere jenes Endliche, ſeines offenbaren und bewieſenen Nichtdaſeins ungeachtet, dennoch als daſeiend annehmen, dies kann nur praktiſch beantwortet werden, d. h. es iſt eben blos ihre Schuld; d. h. es läßt ſich dies nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eigenen Willen, der ein Sein für ſich will und ebendarum weder ſich ſelbſt, noch die Dinge ſieht, wie ſie wahrhaft in Gott ſind, alſo nur erklären durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge, durch einen wahrhaft platoniſchen Sündenfall, in dem ſich der Menſch befindet, welcher die als todt und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält.

Wir werden alſo hier von Schelling belehrt, daß Fichte's urſprüngliche Lehre, ſomit auch die frühere Lehre des Fichte'ſchen Commentators, aus dem böſen Prinzip, dem Teufel und Sündenfall entſprungen ſei. Er hätte dann auch, im Dankgefühle ſeiner eigenen Bekehrung Fichte'n die Bekehrungsfrüchte ſeiner „verbeſſerten Lehre" gönnen ſollen, anſtatt ſelber, rückfällig vom Eitelkeitsteufel der Ichheit geplagt, Fichte's Bekehrung und Verbeſſerung ſeiner Lehre

als die That eines Plagiators hinzuſtellen und damit ſich ſelbſt ebenfalls das Urtheil zu ſprechen. Ein Plagiat an Schelling hat aber der „verbeſſerte“ und bekehrte Fichte ſo wenig begangen, daß er vielmehr nur einen Trunk aus derſelben Quelle that, aus welcher Schelling fortwährend ſchöpfte, aus Spinoza nämlich. Der eigentliche, grundbedeutſame Punkt, worin die Veränderung von Fichte's Lehre zuletzt beſteht, iſt der im Sinne Spinoza's veränderte Begriff des Seins, welches allein jetzt von ihm Gott genannt wird. Aber auch dieſe Veränderung hat in Fichte's urſprünglichem Standpunkt ihren Anknüpfungspunkt. Früher war von ihm die moraliſche Weltordnung als Gott beſtimmt worden. Dieſer Ausdruck zog ihm den Vorwurf des Atheismus zu. Aber Fichte verſtand darunter, wie er ſich in einem Brief an Jacobi ausdrückte, nicht die in der Welt vorkommende Anordnung, nicht eine ordo ordinatus, ſondern eine ordo ordinans, ein Geſetz alſo, das mit ſeiner ſelbſtthätig wirkenden eigenen Ausführung eins und folglich ſelbſt nichts Anderes, als lauter Thätigkeit und ſchaffendes Leben iſt, das nur eben, wie Fichte verlangte, kein Ich ſein ſollte, wie ſich das gewöhnliche Bewußtſein das Göttliche vorſtellt. Was halfen ihm alle Anſtrengungen, den Sinn jenes Ausdruckes zu erläutern, da nun einmal die Zweideutigkeit und das Mißverſtändniß deſſelben nicht mehr zu beſeitigen war? Er mußte, wollte er nicht auf alle weitere Verſtändigung und ſchriftſtelleriſchen Verkehr mit dem Publikum verzichten, wollte er praktiſch wirken, ſich nothwendig entſchließen, die Gottheit als die ihr eignes Geſetz vollziehende moraliſche Thätigkeit an die Spitze des Syſtemes ſtellen und den unendlichen Progreß des göttlichen Lebens vonvornherein ſchon im erſten Prinzip erkennen. Und dies geſchah eben in der „Anweiſung zum ſeligen Leben.“

Iſt nun in der Schelling'ſchen Bekämpfung Fichte's von einer in's Einzelne eingehenden Erörterung der Differenz ſo wenig, als von einer Widerlegung des Fichte'ſchen Standpunktes die Rede; ſo bleibt nur noch die Frage übrig, was denn Schelling ſelbſt Poſitives der Fichte'ſchen Lehre

entgegenſtellt, wie er den Standpunkt der „Naturphiloſophie“ näher bezeichnet. Und dieſer Theil des Inhaltes ſeiner „Darlegung“ wendet ſich allerdings auf den Punkt, in welchem die Grundveränderung in Fichte's ſpäterer Lehre in Wahrheit beſteht, auf den Begriff des Seins. Indem hier Schelling mit richtigem Inſtinkt anknüpft, ſehen wir ihn mit dem urſprünglichen Identitätsſyme vom Jahre 1801 die Lehre vom Bande, wie ſie aus dem Jahre 1806 datirt, in Eins verſchmelzen, nur daß er dabei unredlich genug iſt, ſich den Schein zu geben, als ob es immer noch der Standpunkt des urſprünglichen Identitätsſyſtemes ſei, auf welchem er ſich gegenwärtig befinde.

Philoſophie — dies wird als der Mittelpunkt der ganzen Unterſuchung bezeichnet — iſt Erkenntniß und Wiſſen des Göttlichen. Dem Abſoluten oder Gott iſt das Sein weſentlich, oder vielmehr: Gott ſelbſt iſt das Sein und nichts Anderes denn Sein. Alſo iſt Alles Sein, lediglich weil es Sein iſt, an ſich ſelbſt göttlich, abſolut und durchaus poſitiv. Gott iſt alſo das ſchlechthin Poſitive, allein Wirkliche; er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit, und etwas Wirkliches außer Gott zu denken, iſt unmöglich. Gott iſt weſentlich die Natur, die ſeiende, wirkliche Natur und umgekehrt. Als Wiſſenſchaft des Göttlichen iſt alſo Philoſophie ein Wiſſen Gottes als des allein Wirklichen und eben darum allein Anſchaulichen und in Allem Anſchaubaren, d. h. des allein Poſitiven und allein Wirklichen in der wirklichen, ſeienden oder Natur-Welt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie. Die lang verkannte Natur ſelbſt wird darum Alles erfüllend durchbrechen; alle Syſteme der Welt werden ſie nicht aufhalten und werden nicht hinreichen, ſie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wiſſenſchaft und Erkenntniß, wie ſchon von Ewigkeit Alles Eins war im Sein und im Leben der Natur.

So Schelling. Laſſen wir die Abſicht in Ehren, die Natur, die daſeiende Wirklichkeit als das Eine und Alles der Philoſophie anzuerkennen; ſo handelt es ſich doch vor Allem darum, die Tendenz zur Leiſtung zu erheben, die Na-

tur wirklich als die Eine und alleinige Wirklichkeit zu begreifen und erkennend zu durchdringen, anſtatt immer nur mit leeren und inhaltsloſen Kategorien daran herum zu gehen, wie Schelling thut. Was hier Sein heißt, wo iſt es denn zu finden? In der Natur, ſagt Schelling. Aber wo denn hier? Im einzelnen, erſcheinenden Daſein? Nein, ſagt der Naturphiloſoph; ſondern im allgemeinen Weſen, im Sein überhaupt, welches eben Gott iſt. Aber woher weiß denn erſtens dies Schelling, daß dasjenige, was an der erſcheinenden Natur das Sein iſt, eben Gott ſei? Oder genauer: was berechtigt ihn, dem Begriffe des Seins, der doch wenigſtens von der erſcheinenden Wirklichkeit abgezogen iſt, das Wort Gott unterzuſchieben, welches zunächſt doch nur als ein bloßer Name, als eine unbekannte Größe gelten kann, deren Werth und Bedeutung immer erſt aus bekannten Größen beſtimmt werden müßte, ehe ſie in Cours geſetzt werden dürfte? Aber — ſagt Schelling — der Inhalt dieſes X iſt ja eben der Begriff des Seins; Sein und Gott ſind Namen einer und derſelben Sache! In Wahrheit aber — muß dagegen erinnert werden — iſt Sein eine ganz leere Abſtraction, der bloße allgemeine Ausdruck für die abſtracte Zuſammenfaſſung des Wirklichen überhaupt, womit über das in der daſeienden Wirklichkeit zur Erſcheinung kommende Weſen, über das Was derſelben, ihren in allen Veränderungen ſich gleichbleibenden Inhalt noch gar Nichts, ja vielmehr ſo wenig ausgeſagt iſt, daß ſchon der nächſte Schritt der Reflexion dahin gelangen wird und muß, in dieſem inhaltsloſen Sein eben das Nichts zu finden, denn alles wirkliche Sein giebt ſich geradezu als etwas Anderes, als Werden zu erkennen. Und ſo wäre das Weſen dieſes Seins, dem Schelling das Wort Gott unterſchiebt, in Wahrheit eben kein Sein, ſondern Werden. Oder wenn Schelling dieſem Werden vielmehr nur die Bedeutung eines blos Erſcheinenden beilegen und nach dem dahinterſteckenden Weſen oder Was fragen wollte, ſo würde dieſes an ſich ſeiende Innere des Werdens nicht anders denn als Bewegung begriffen werden können. Begriffen? Mit Nich-

ten, ſagt Schelling, ſondern angeſchaut? Aber wie? Durch intellectuelle oder durch ſinnliche Anſchauung im Bunde mit der verſtändigen Reflexion? Nach Schelling durch die ſogenannte intellectuelle Anſchauung; in Wahrheit aber iſt es nur die Thätigkeit der Verſtandesreflexion, die aus dem ſinnenfälligen, erſcheinenden Einzeldaſein — nicht die Anſchauung des Seins überhaupt, denn dieſer Begriff iſt gar keiner Anſchauung fähig, ſondern — den abſtracten Collectiv-Begriff des Seins überhaupt bildet, mit welchem jedoch über das Was des daſeienden Mannichfaltigen, über das in allem Daſeienden zu Grunde liegende Weſen nicht das Geringſte gewonnen iſt. Mit der Kategorie des bloßen Seins die Wirklichkeit erklären oder begreifen wollen, heißt ſie eben nicht erklären, nicht begreifen. Es iſt damit eben nur geſagt: ſie iſt; und dieſem „Iſt" Gott unterſchieben, heißt eben nur, einen leeren Begriff durch ein Wort ausfüllen, das ſelbſt nur den Werth eines in Buchſtaben ausgedrückten X hat. Damit erhält zugleich Alles, was Schelling nun weiter vorbringt, den bloßen Werth von Redensarten.

Wenn keine Natur für mich exiſtirte, ſagt er, oder ich könnte ſie als vernichtet ſetzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit; ſo müßte in demſelben Augenblicke ſich die wirkliche Welt mir erfüllen. (Das heißt aber, nach Obigem, im Sinne der eigenen Erklärungen Schelling's: könnte ich das Sein als vernichtet denken, als Nichts ſetzen, ich dächte aber in demſelben Augenblicke mit lebendiger Klarheit das Sein; ſo hätte ſich mir alſobald das Nichts mit Wirklichkeit erfüllt! Alles nämlich auf dem Wege natürlicher Magie durch die Wunderkraft der Tautologie! Denke dir das Sein weg, denke dir's wieder, ſo haſt du die Wirklichkeit! Und auf ſolche Offenbarungen mußte die Welt bis auf Schelling warten!) Dies iſt der Sinn der ſo oft mißverſtandenen Identität des Idealen und Realen! (Ja wohl! dies iſt der Sinn des Thuns einer vom Verſtande verlaſſenen, entfeſſelten Einbildungskraft, die ihre Delirien als tiefſinnige Wahrheit verkauft!) Wenn ihr die Idee Gottes denkt und euch ganz davon erfüllt, wird euch Gott

unmittelbar real als das allein Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern, blos gegebenen Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. (Freilich wohl! A = A; Sein ist Gott, Gott ist Sein. Denkt ihr also das Sein und erfüllt ihr euch ganz mit dieser Abstraction, die gleich Null ist, so braucht ihr euch nach dem erscheinenden, für die Sinne gegebenen Dasein umzusehen, ihr habt ja in der Idee des Seins alles Wirkliche beisammen! So lautet das Bulletin aus dem Tagebuch des Denkers im Delirium der Zungentollheit.) Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allen bisherigen Philosophien, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt sich Fichte an, aber die Consequenz (— wir haben gesehen, worin sie besteht! —) begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Seine Erkenntniß von Gott ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Sein, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. (Umgekehrt also ist Schelling's Erkenntniß des Göttlichen eine Erkenntniß durch das Sein, sein Erkennen ist selbst das Sein, die Wirklichkeit überhaupt; auf der Spitze seiner Abstractionen angelangt, im Delirium der reinen denkentfesselten Phantasiethätigkeit ist er selbst das Sein und darum Gott gleich.)

Zum wirklichen Sehen des Lebendigen (heißt es weiter auf dieser Polhöhe des Indifferenzpunktes von Denken und Sein) gehört die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, der Zug innerer Liebe und Verwandtschaft deines eigenen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des Geistes, damit das blos sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde. Das Ewige, dessen Erkenntniß anschauendes Denken oder Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein anderes Wirkliche außer ihm ist. In der wahren Philosophie stellt sich dem Verstande, als einem starren, unveränderlichen Vermögen die Vernunft entgegen und begreift

jenen falſchen Verſtand als ein zufälliges Verhältniß. Der Verſtand iſt in Wahrheit eben auch die Vernunft und nichts anders, nur aber die Vernunft in ihrer Nichttotalität. (D. h. alſo — nach Obigem — die zur Identität von Sein und Gott ſich nicht aufſchwingende Vernunft, die Vernunft mithin, die ſtatt des nichtsſagenden Begriffs vom leeren, abſtracten Sein noch nach einem Was, einem Inhalte fragt. Unter dieſen Umſtänden aber wird es doch zuletzt, anſtatt zu der Windfahne einer ſolchen Vernunft zu ſchwören, gerathener ſein, bei Verſtand zu bleiben!) Der Verſtand hat kein Leben für ſich, ſondern allein durch die Vernunft, als deren nachgiebiges, bewegliches Werkzeug. (Wenn aber der Verſtand ſinnlos geworden iſt, vom Inhalt und von der Controle durch die Sinnesanſchauung abſehen will, ſo hilft ihm alle bewegliche Nachgiebigkeit gegen die Schelling'ſche Vernunft, die bei Kant ſchwärmende Einbildungskraft heißt, Nichts gegen die Gewalt wacher Delirien.) Die Philoſophie hat den Verſtand zu erlöſen, als ein lebendiges, bildſames und der Vernunft empfängliches Organ; der wahre Verſtand kommt ſchon durch ſich ſelbſt zur Vernunft und übt ſie wenigſtens auf negative Weiſe aus. (Was aber die ſchwärmende Einbildungskraft, die ihre Producte für ausgebrütete Vernunfteier ausgiebt, über ihren Zuſtand zur Selbſtbeſinnung bringt, dies iſt allein die Zucht des Verſtandes, die Kritik der Vernunft, vor deren durch Kant eingeſetztem Gerichtshofe Schelling längſt den Prozeß verloren hat.)

Hören wir den großen Meiſter in der ſpeculativen Vernunft auch die Frage über den Gegenſatz und das Verhältniß des Erkennens und Seins oder die Frage vom „Bande" gegen Fichte erörtern!

Erkennen und Sein ſind überall kein wahrer Gegenſatz, ſondern unmittelbar und an ſich ſelbſt, ohne ein höheres Band, Eins; das Wiſſen iſt eben das Sein ſelbſt. Das wahre Sein oder das Abſolute iſt ſeine eigene Bekräftigung, ganz und gar von und aus ſich ſelbſt, weſentlich Selbſtbejahung. Bejahung des Seins iſt aber Erkenntniß des Seins und umgekehrt. Das Ewige alſo, da es weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, iſt in dem Sein auch ein Selbſterkennen und

umgekehrt. Der Einheit zwiſchen Sein und Erkennen iſt alſo kein Gegenſatz beigemiſcht. Exiſtenz iſt Selbſtbejahung, und Selbſtbejahung iſt Exiſtenz; Eins iſt gleichbedeutend mit dem Andern: das Verhältniß beider iſt ein Verhältniß der Indifferenz, durch welche nur der völlig unwahre, nicht reelle Gegenſatz einer ſubjectiven und objectiven Welt ganz getilgt iſt. Kein Theil der Natur kann bloßes Sein oder Bejahtes ſein, ſondern jeder iſt in ſich ſelbſt ebenſo Selbſtbejahung, wie das Bewußtſein oder Ich. In ſeinem wahren Weſen gefaßt kann jedes Ding mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weiſe des Seins und als eine Weiſe des Selbſterkennens und Selbſtoffenbarens betrachtet werden.

Schelling ergeht ſich auch hier mit behaglicher Selbſtgenüge in lauter Tautologien. Statt ſich mit den Begriffsſchatten Sein und Exiſtenz herumzuſchlagen, geht die wahre Forſchung darauf aus, das Exiſtirende ſelbſt nach ſeinem Inhalt und ſeinen Unterſchieden zu erkennen, in deren Wechſelbezügen gerade das Weſen zur Offenbarung kommt. Gerade die Weiſe des Seins und Selbſtoffenbarens iſt der Punkt, mit deſſen Aufklärung ſich die reelle Forſchung beſchäftigt. Mit den leeren Schablonen von Sein, Exiſtenz, Selbſtbejahung, Selbſtbekräftigung iſt hier nichts auszurichten. Aber nur Geduld: auch auf den Unterſchied und Gegenſatz kommt Schelling zu reden.

Ein wahrer Gegenſatz (ſagt er) iſt erſt mit der Indifferenz als Gegenſatz nicht von Weſen und Form, ſondern der Einheit und Vielheit. Durch die nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, die da ſelber das Sein iſt, gelangen wir allein zu dieſem Gegenſatz. Ein Weſen, das bloß es ſelbſt wäre, als reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt; denn es hätte Nichts, worin es ſich offenbar würde, weil es dann nicht in ihm ſelbſt ein Anderes und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine und nicht lebendiges Band von ſich ſelbſt und einem Andern wäre. Dieſes Andere, was iſt es? wo kommt es her? und wozu ſoll es ſein? Da es nur durch das Band der Exiſtenz des Einen, alſo nicht außer dem Einen iſt, ſo kann es zu dieſem Einen

nicht erſt hinzukommen und von demſelben nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſein, aber als ein Anderes. Was in dem Sien ſelbſt als Eines iſt, muß nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils d. h. als Vielheit ſein, d. h. ein Band, kraft deſſen es als das Eine auch das Andere iſt. Und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und der Vielheit nennſt du ihre Exiſtenz; dieſes Band eines Weſens, als Eines mit ſich ſelbſt als einem Vielen, iſt eben ſelbſt die Exiſtenz dieſes Weſens. Aber iſt denn eine Exiſtenz? Gott iſt, und Gott iſt das Sein ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit her eine lebendige, wirklich exiſtirende Einheit, denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht anders als wirklich ſein kann. Das Weſen gebiert ſich ewig in die Form und iſt ewig durch ſich ſelbſt geboren in die Form, welche die Selbſtoffenbarung in ihm ſelber iſt, ohne einiges Heraustreten aus ihm ſelber, d. h. ohne Entfremdetſein von ſich ſelbſt. Das Weſen offenbart ſich aber als die Einheit im Gegentheil, dem Vielen. Damit aber iſt das Viele nur durch dasjenige, wodurch daſſelbe nicht das Viele, ſondern das Eine im Vielen iſt, nämlich durch das Band der ſich offenbarenden, d. h. exiſtirenden Einheit mit ihm ſelbſt. Wahrhaft exiſtirt weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur die lebendige Copula beider. Ja, eben dieſe Copula iſt allein die Exiſtenz ſelbſt und nichts Anderes. Gott iſt eben die Exiſtenz ſelbſt, und dieſes Band iſt das eigentlich Abſolute im Abſoluten, die weſentliche Exiſtenz. Hier liegt der tiefſte und klarſte Aufſchluß. —

Bleibe die Abſicht des Denkers in Ehren, Aufſchluß geben zu wollen über das Räthſel der Exiſtenz, der Wirklichkeit; das Schelling'ſche Bemühen gewährt ihn keineswegs. Sein behaupteter Aufſchluß iſt eben keiner; denn immer bleibt bei jedem neuen Anlauf, den er nimmt, die letzte Frage ungelöſt, was es denn nun eigentlich iſt, was dahinter ſteckt. Schelling's Worte oder Kategorien, wenn man's ſo nennen will, das Eine, das Viele, das Band, be-

antworten dieſe Frage nicht, ſondern regen ſie ſtets von Neuem an, und es macht einen faſt zum Verzweifeln peinlichen Eindruck, die Phantaſie ruhe- und ziellos in immer neuen abſtracten Bezeichnungen wühlen zu ſehen, ohne daß dem Kern der Wirklichkeit ſelbſt damit auch nur ein einziger Schritt näher gekommen würde. Wozu es fördern ſoll, das Sein, die Wirklichkeit, die Exiſtenz Gott zu nennen, iſt durchaus nicht einzuſehen. Um das geſuchte Weſen der Wirklichkeit zu beſtimmen, iſt mit einem neuen X, einer zweiten unten unbekannten Größe Nichts gewonnen. Weder über das Was, noch über das Wie der Wirklichkeit iſt damit irgend etwas klar geworden; für ein Unbekanntes iſt ein Wort, ein Name, ein anderes Unbekanntes eingeſchoben. Immer kehrt unabweisbar die Frage wieder: was iſt denn nun das Eine, das Viele, das Band? Dieſem Was, in welchem zugleich das Wie mit eingeſchloſſen iſt, wirklich auf den Grund zu gehen, iſt der Phantaſie des Naturphiloſophen nicht gelungen; ſo nahe er auch oft daran und darum herum geht, er kommt nicht dazu, es zu faſſen und einen wirklich anſchaubaren Begriff zu bringen. Die fortgeſchrittene Naturforſchung der letzten funfzig Jahre hat darin mehr Glück gehabt. Mit dem Begriffe der Bewegung hat ſie das löſende Wort des Räthſels der Welt gefunden. Hier, in der Bewegung, iſt etwas nicht Myſtiſches und Undurchdringliches, ſondern etwas Anſchaubares, Angreifbares, der empiriſchen Forſchung, wie dem Denken Zugängliches! Hic Rhodus, hic salta! Wäre es dem Naturphiloſophen gelungen, dieſen Begriff zu bewältigen; hätte er Etwas von dem Geiſte eines Trendelenburg gehabt, des Begründers der Philoſophie der Bewegung, ſo würde ihm die Kritik der Nachwelt das Urtheil erſpart haben, leeren Schatten von Begriffen nachgejagt zu haben und in den Abſtractionen einer ſchwärmenden Phantaſie ſtecken geblieben zu ſein.

Nicht weniger, als Alles, was in unendlich weitläufigen Wendungen und Wiederholungen noch weiter von Schelling beigebracht wird, gilt von der Bewegung. Sie iſt in der That das Eine und Alles, was er ſucht. Sie iſt das

Wunder aller Wunder, das Wunder des Daſeins, das Wunder der Wirklichkeit, wovon er ſpricht; denn ihr Reich iſt das ſogenannte Reale nicht minder, wie das Ideale, ſie iſt das Weſen der Natur nicht blos, ſondern auch das Weſen des Geiſtes. Wird die Bewegung in ihren verſchlungenſten Wendungen und Labyrinthen im Makrokosmos, wie in den Mikrokosmen begriffen, gemeſſen und beſtimmt; ſo iſt in Wahrheit erreicht, wovon Schelling ſpricht, daß nichts Unbegreifliches mehr ſei, ſondern Alles durch ſich ſelbſt klar, wie der ſonnenhelle Tag. Darin allein, in dieſem wirklichen Bande aller Dinge, aller Erſcheinungen iſt auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig enthalten. Und in dieſem Sinne, d. h. auf die Bewegung angewandt, hat ſeine volle Wahrheit, was Schelling ſagt, daß das ewige Band der Dinge, den in der Schale der Endlichkeit verſchloſſenen Kern auch die Empirie zu Tage zu fördern ſuche. Vom Verworrenen zur Einheit dringend und im erſcheinenden Daſein auf alle Weiſe Alles abzuſondern ſtrebend, was nicht weſentlich iſt, um zum Weſentlichen zu gelangen, — was findet ſie als das Letzte? Bewegungen und ihre Geſetze! Worauf führt ſie Alles und Jedes in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Erſcheinungswelt, ſo in der Natur wie im Geiſte, zuletzt einzig und allein als auf ein letztes Anderes zurück, denn auf Bewegungen? Und wenn endlich Schelling ſagt: dasjenige, wodurch Materie ſei, dies ſei eben ihre Einheit mit dem Bande; ſo ſteht die Naturwiſſenſchaft unſerer Tage nicht minder wie die Naturlehre des Geiſtes und die Philoſophie der Bewegung auf dem Punkte, wo es gilt, das Schiboleth des Système de la nature: „Materie und Bewegung“ in die Bewahrheitung des Satzes aufzulöſen: Auch Materie iſt nichts als Bewegung, Bewegung iſt das ἕν καὶ πᾶν und zugleich das ἕν διαφέρον ἑαυτῷ.

Um die Philoſophie der Bewegung durch Natur und Geiſt durchzuführen, dazu hat weder das Schelling'ſche Identitätsſyſtem, oder die theoſophiſche Naturphiloſophie den Weg gebahnt, noch reicht dazu eine Erneuerung Platoniſcher Träume oder der Myſtiſchen Schrullen des Görlitzer

Theoſophen aus. Und es ſind darum nicht zukunftsvolle Ahnungen, ſondern romantiſche Stimmungen, die uns gegen den Schluß der Schelling'ſchen „Darlegung" entgegenklingen, wenn es darin heißt: In den letzten Jahrhunderten ſchien es, als ob unter den Gelehrten eine Art von geheimem und ſtillſchweigendem Vertrag ſtattgefunden hätte, über eine gewiſſe Grenze in der Wiſſenſchaft nicht hinauszugehen, als ſei eben jene rechte Tiefe der Wiſſenſchaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innerſten Lebensmittelpunkte derſelben den Ungelehrten und Einfältigen überlaſſen geblieben, welche durch Sehnſucht und Begeiſterung zur Erforſchung des inwohnenden Grundes aller Dinge hingezogen worden ſeien. Weil ſie nicht gelehrt und von einfältigem, ſchlichtem Wandel waren, ſind dieſe vom Hochmuth der ſich ſo nennenden Gelehrten als Schwärmer bezeichnet und auf allen Werkplätzen der Wiſſenſchaft in den Bann gethan, aus den Tempeln vertrieben worden, wo indeß die Verkäufer und Käufer ſich umhertrieben und die Wechsler ihre Tiſche aufſchlugen. Rede man aber immerhin von dieſen Schwärmern mit dem gemüthlichen Gelehrtenſtolze, ſo giebt oft ein einziges Blatt mancher derſelben eine Geiſtes- und Herzensfülle kund, für welche Fichte ſeine ganze Rhetorik drum geben könnte. Ich aber ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, ſchon als ich ſelbſt nur ihre Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen. Habe ich ihre Schriften bisher nicht ernſtlich ſtudirt, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläſſigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen. In den Geiſtern und Herzen vieler Menſchen liegt ein Geheimniß, das da ausgeſprochen ſein will, und es wird ausgeſprochen werden. Alle Eigenheiten, Zwang der Schulen und Geſchiedenheit der Meinungen wird aufhören und Alles zuſammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. —

Mit dieſem „Sinn und Intereſſe für Myſtik", mit ſolchen guten Vorſätzen und verworrenen Ausſichten ſiedelte der große Meiſter in dem denkwürdigen Jahre 1806 nach München. Jacob Böhme und Compagnie hieß die Firma, für welche der verkappte Spinoziſt und bekehrte Fichtianer, nachdem er ſich zu Würzburg in der Philoſophie geübt hatte, in der baieriſchen Hauptſtadt, von ſeinem bisherigen Taumel ſich erholend, in aller Stille Geſchäfte machte. Der Philoſoph der Romantik trat in ſein myſtiſches Studium ein. Und wir ſchließen dieſen Abſchnitt paſſend mit dem Urtheil, das einige Jahre ſpäter (1810) Fichte von Berlin aus brieflich gegen Erich von Berger über den ſo Heruntergekommenen ausſprach: In Beziehung auf Klarheit und feſte, unveränderliche wiſſenſchaftliche Form erkenne ich Schelling und ſeine Schule recht eigentlich für das böſe, die Zeit zurückführende Prinzip. Wie Schelling mit dem transſcendentalen Idealismus daran iſt, aus ſeinen Schriften auszumitteln, möchte vergebliche Arbeit ſein. Er kann gewiſſe Hauptreſultate deſſelben nicht läugnen; aber ehe man ſich's verſieht, ſagt er wieder Sachen, die ihnen in's Angeſicht widerſprechen. Kurz, er zeigt deutlich, daß er von dieſem wichtigſten Punkte der Speculation durchaus keine Begriffe hat. Für ihn iſt die Wiſſenſchaftslehre, Kant, Leibnitz ſogar, vergeblich da; er führt in die Finſterniß und Verworrenheit Spinoza's zurück. Dabei die allgemeine, erbarmungsvolle Ohnmacht des Mannes in dialektiſcher Kunſt. Macht er einmal Miene, zwiſchenein auch zu deduciren, ſo ſtolpert er mit jedem Schritt über ſeine eigenen Füße. Man glaube doch ja nicht, daß es aus Mangel an Vertheidigungsmitteln geſchieht, daß ich zu ſeinem Unweſen ſo ſtillſchweige. Es geſchieht in der That aus Nichtachtung deſſelben, ſowie des Zeitalters, das ſich durch einen Solchen irre machen läßt! —

Den Fortgang Schelling's zur Pohlhöhe dieſes romantiſchen Unweſens ſollte Fichte freilich nicht erleben.

Sechster Abſchnitt.

Die Muße des Akademikers in München.

I. Die Situation Schelling's in der baieriſchen Hauptſtadt. II. Schelling's Habilitationsrede in der Akademie der Künſte (1807). III. Schelling's Abhandlung über die menſchliche Freiheit (1809). IV. Schelling's Denkmal der (Jacobi'ſchen) Schrift von den göttlichen Dingen (1812). V. Schelling's Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen und für Deutſche (1813). VI. Schelling's mythologiſche Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake (1815). VII. Die Philoſophie des Abſoluten als Glaubens- und Offenbarungsphiloſophie in ihrer Ausbildung durch Solger.

I.

Während Hegel im Herbſt 1806 in Jena die vom nordgermaniſchen Geiſte bekämpfte Weltſeele zu Pferde bewunderte und ſehnſüchtige Blicke nach dem mit ihr befreundeten, ſüdgermaniſchen Baiern warf, war ſein Jugendfreund als penſionirter baieriſcher Profeſſor nach München übergeſiedelt. Die ſchnöde Schrift gegen den ſturmbewegten, die Plane der erobernden und knechtenden Weltſeele muthig bekämpfenden Patrioten Fichte lief vom Stapel, und die an dem früheren Freunde ausgelaſſene Bosheit half: Schelling wurde ordentliches Mitglied der baieriſchen Akademie der Wiſſenſchaften und als ſolcher der College des Pempelforter Glaubensphiloſophen Jacobi, des Phyſikers Ritter, über deſſen „empiriſche Ledernheit" das philoſophiſche Kraftgenie einſt in Jena gehöhnt hatte, und des Anatomen und Phyſiologen Sömmering, der gleichzeitig mit ſeinem Pempelforter Freunde Jacobi nach München gegangen war. Jetzt konnte er ſich ausruhen von dem bacchantiſchen Taumel Würzburgs.

Ich habe dich ſchreibt er gleich im Januar 1807 an den von Jena ſich wegſehnenden Freund) oft herausgewünſcht aus dem verödeten Norden, der nachgerade zum Gefäß, das Beſſere zu faſſen, verdorben erſcheint. Das beſte Mittel, um auf dem neubairiſchen Terrain ſich zu fixiren, ſei ἀπραγμοσύνη: damit beſchwichtigte er die Unruhe des Freundes, der mit allerlei Planen zu einer Thätigkeit ſchwanger ging, durch die er ſich den Weg in das franzöſiſch-baieriſche Eldorado bahnen könnte. Müßiggang, Unthätigkeit empfiehlt ihm der philoſophiſche Romantiker als die Lebensluft der auserwählten Geiſter, die an den Ufern der Iſar die ſelige Vergeſſenheit vergangener Mühen genießen wollten. Ob der in ernſter Arbeit des Denkens mit der äußern Exiſtenz ringende Freund ſolchen Rath als Scherz oder Ernſt aufgenommen haben mag, genug: der im ſichern Hafen eingelaufene Würzburger Penſionär hatte gut ſeinem Namensverwandten, dem Conditor Schelling am Markt in Halle Ehre machen, von welchem Varnhagen erzählt, daß derſelbe durch ſeinen vornehmen philoſophiſchen Namen ganz beſonders zu Scherzen angeregt geweſen, wiewohl er Herder's Cid als eine juriſtiſche Abhandlung vom Eid anſah.

Gleichzeitig ſchreibt Schelling in ſeiner neuen ἀπραγμοσύνη von München aus an Hegel, er ſehe mit geſpannter Erwartung dem endlichen Erſcheinen von deſſen ſeit Jahren vorbereitetem Werke entgegen, von welchem der vornehme Mann im Jahre 1821 gegen Kapp in Erlangen prahlte, nur die Vorrede geleſen zu haben! Was war dieſes Werk, welches bei dem romantiſchen Philoſophen einen der erwartungsvollen Spannung darauf ſo ſchlecht entſprechenden Eindruck hervorbringen konnte, daß er jene hohlen Prahlworte in den Mnnd nehmen mochte? Es war ſchon in ſeiner Vorrede nichts Geringeres, als (um mit Haym's treffenden Worten zu reden) ein ſo gründliches Abſageſchreiben an die Philoſophie der Romantik, daß dieſe geharniſchte Vorrede auch den Titel führen könnte: Differenz des Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Syſtems der Philoſophie. Hegel hat ſich (ſchreibt über ebendaſſelbe Werk Jean Paul

im Jahre 1807 an Jacobi nach München) vom Vater-Polypen Schelling abgelöſt, wiewohl man (fügt er mit richtigem kritiſchem Inſtinkte hinzu) alle dieſe nach einander abgehenden Arm- und Kopfpolypen leicht wieder in den Vater-Polypen ſtecken kann. Denn wir werden freilich finden, daß dieſe Losſagungsſchrift Hegel's von der philoſophiſchen Romantik Schelling's nur in der Form und Methode ſich vom Erfinder der Philoſophie des Abſoluten abweicht, im Prinzip dagegen romantiſch geblieben und auch im Reſultate meiſt mit Schelling einverſtanden iſt, ſowie auch ausdrücklich und direkt Hegel niemals gegen ſeinen Jugendfreund aufgetreten iſt, während dagegen bei Schelling ſeit 1807 innerlich der Groll gegen den „ſpätergekommenen" Jugendfreund kochte, welchen er mit dem Kukuck verglich, der ſeine Eier in fremde Neſter lege.

Im Jahre 1807 erſchien Hegel's „Phänomenologie des Geiſtes" — denn dies iſt das Werk, von dem wir reden — als die gereifte Frucht der Entwickelung, die ſeit Schelling's Weggang von Jena, während der Jahre 1803 — 1806 im Geiſt und Bildungsgange Hegel's vor ſich gegangen war. Zur Philoſophie des Abſoluten zwar, dieſer dem Fallbeile der Kant'ſchen Kritik erlegenen Hallucination des Bewußtſeins, bekannte ſich auch Hegel nach wie vor; aber er ſah nach Schelling's Weggang ein, daß dieſelbe nicht auf dem Wege der vom Verſtande verlaſſenen, ſouveränen Einbildungskraft als Syſtem dargeſtellt werden könne. Und zur Dialektik des Verſtandes war ſein Geiſt recht eigentlich geartet.

Schon in den aus Hegel's Nachlaß bekannt gewordenen Einleitungen zu ſeinen nach Schelling's Abgang mit neuem Eifer aufgenommenen Vorleſungen wandte ſich Hegel polemiſch gegen das damalige Ausſehen der Philoſophie, insbeſondere der Naturphiloſophie, und gegen den Unfug, der mit der Schelling'ſchen Terminologie getrieben werde. Habe auch Schelling ſelbſt, hebt er mit rückſichtsvoller Milde ſeines Urtheils über den Freund hervor, einen guten Sinn und philoſophiſche Gedanken in dieſen Formen

ausgedrückt, ſo verberge ſich doch ſo, wie im Publikum jetzt von dieſer Philoſophie geſprochen werde, nur Oberflächlichkeit der Gedanken darunter und ein kläglicher Formalismus, von welchem Schelling ſelbſt und die wahrhafte Idee, die ſeine Philoſophie wieder erwecke, durchaus unabhängig ſei. Bekämpfte damit freilich Hegel nicht ausdrücklich Schelling ſelbſt, ſondern nur den Unfug ſeiner Schule, ſo war es doch ſachlich offenbar auch gegen Schelling gerichtet, wenn Hegel die Vorſtellung beſtritt, als ob die Philoſophie ihrer Natur nach eſoteriſch, für wenige Auserwählte ſei und ein apartes Genie, eine eigenthümliche Organiſation fordere. Die Philoſophie ſei nicht ariſtokratiſch, ſondern ihrer Natur nach exoteriſch, d. h. fähig, gelernt zu werden und für Alle zu ſein, wenn auch nicht Alle wirklich zu ihr gelangten. Sachlich iſt es ferner unverkennbar ebenfalls gegen Schelling ſelbſt gerichtet, wenn Hegel mit nüchterner Verſtändigkeit den auf Platon ſich berufenden platten Enthuſiasmus analyſirt, der ſtets von den Offenbarungen des Ewigen und Heiligen Verſicherungen mache, ohne zur Beſtimmtheit des Erkennens zu gelangen.

Mit ebenſo gediegener, als bitterer Polemik wendet ſich der Vorredner zur Phänomenologie des Geiſtes gegen die dünkelhafte Genialität eines Philoſophirens, das ſich zu gut für den Begriff und durch deſſen Mangel für ein anſchauendes Denken hält, und willkürliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganiſirten Einbildungskraft zu Markte bringe, d. h. Gebilde, die weder Fleiſch noch Fiſch, weder Poeſie noch Philoſophie ſeien. Statt der Beſtimmtheit des Begriffs werde Begeiſterung und Trübheit für etwas Höheres als Wiſſenſchaft genommen. Dieſes prophetiſche Reden meine recht eigentlich im Mittelpunkte und in der Tiefe zu bleiben, blicke verächtlich auf die Beſtimmtheit und halte ſich abſichtlich entfernt von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hauſe. Wie es aber eine leere Breite gebe, ſo auch eine leere Tiefe; die Kraft des Geiſtes dagegen ſei nur ihre Aeußerung und ſeine Tiefe nur ſo tief, als er in ſeiner Ausbreitung ſich auszubreiten und zu verlieren getraue. Zu-

gleich wenn dieſes begriffloſe Wiſſen die Eigenheit des Selbſts im abſoluten Weſen verſenkt zu haben und wahr und heilig zu philoſophiren vorgebe, ſo verberge es ſich dies, daß es ſtatt dem Gotte ergeben zu ſein, durch die Verſchmähung des Maaßes und der Beſtimmung vielmehr nur bald in ſich ſelber die Zufälligkeit des Inhaltes, bald in dieſem die eigene Willkür gewähren laſſe. Ebenſo wendet ſich Hegel ferner gegen den Formalismus in der Philoſophie, der die Natur und das Leben einer Geſtalt begriffen und ausgeſprochen zu haben meine, wenn er von ihr irgend eine Beſtimmung des Schema's als Prädicat ausſage, ſei es die Subjectivität oder die Objectivität oder auch die Elektricität, der Magnetismus und ſofort, die Contraction oder Expanſion, der Oſten oder Weſten und dergleichen. Es mag hierüber die Unerfahrenheit (ſo heißt es) in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, ſowie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen ſich ergötzen, da ſie den abſtracten Begriff durch Anſchauliches erſetzen und erfreulicher machen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt aber ſo bald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt ſo unerträglich, als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der ſich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer dagegen, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. Denn der Unterſchiede des Schema's ſich ſchämend, verſenkt ſich dieſe formaliſtiſche Manier in die Leerheit des Abſoluten, auf daß die reine Identität, das formloſe Weiße hergeſtellt werde.

Für die Darſtellung der Philoſophie fordert Hegel die Form des Begriffs; wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht ſeien nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen; er allein könne die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen; nur durch die Selbſtbewegung des Begriffs exiſtire die Wiſſenſchaft; die Thätigkeit des Scheidens ſei die Kraft und Arbeit des Verſtandes, der wunderſamſten und größten, oder

vielmehr der abſoluten Macht. Den Kern ſeiner Differenz mit Schelling hat Hegel, ohne Schelling's Namen zu nennen, in den Schlagwendungen zuſammengefaßt, das Abſolute ſei in Schelling's intellectueller Anſchauung wie aus der Piſtole geſchoſſen und bei der Abweſenheit aller endlichen Unterſchiede ſei daſſelbe nur die Nacht, in welcher alle Kühe ſchwarz ausſähen. Seinen eigenen Standpunkt dagegen hat er in der Abbreviatur formulirt: das Abſolute iſt ebenſowohl Subſtanz als Subject, es iſt als Geiſt zu begreifen und die Wahrheit iſt nur in dem Syſtem wirklich, deſſen Methode die Selbſtbewegung des Inhaltes iſt. Auf den tiefgegrabenen Inhalt dieſes in ſeiner granitnen Form wundervoll künſtlichen Werkes einzugehen, iſt hier nicht der Ort. Verſicherte ja doch Schelling ſelbſt, über die Vorrede nicht hinausgekommen zu ſein, und in der That zeigen ſeine eigenen Schriften keine Spur eines Einfluſſes, den die Hegel'ſche Phänomenologie auf ſein Denken gehabt hätte. Freilich hatte er aber auch an der Vorrede genug zu verdauen. Und wie mag es den neuen Akademiker in ſeiner Münchener ἀπραγμοσύνη überraſcht haben, ſo unverkennbar ſich ſelbſt in ſeinem ganzen philoſophiſchen Gebahren abgezeichnet zu ſehen von einem Manne, dem vor fünf Jahren die öffentliche Meinung nachgeſagt hatte, Schelling habe ſich denſelben aus Schwaben als Gehülfen nach Jena geholt! Und jetzt bekämpft ihn, ohne ſeinen Namen zu nennen, derſelbe Freund mit der Waffe eines Rieſen an dialektiſcher Kraft und legt dieſe Waffe in die Wagſchale der öffentlichen Meinung als ein Gewicht, von welchem die ſpeculativen Thaten des Erfinders der Identitätsphiloſophie in die Höhe geſchnellt wurden. Denn wonach dieſer allerwege in ſeinen Darſtellungen, ferneren Darſtellungen, Dialogen, Aphorismen und Darlegungen vergebens gerungen oder, wie man will, auch nicht gerungen hatte, das verſuchte hier der Andere des ſchwäbiſchen Dioskurenpaares mit der dialektiſchen Arbeit des Begriffes, welcher Schelling nicht gewachſen war, nämlich das werdende oder erſcheinende Wiſſen ſelbſt darzuſtellen,

den Standpunkt der abſoluten Erkenntniß wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen und zu erweiſen.

Was Schelling im transſcendentalen Idealismus als eine pragmatiſche Geſchichte des menſchlichen Bewußtſeins bezeichnet hatte, den erkennenden Menſchengeiſt in den verſchiedenen Formen ſeiner Thätigkeit auf dem Erfahrungswege des Bewußtſeins zu begleiten, den ſeiner ſelbſt bewußtwerdenden Menſchengeiſt, gleichſam als das allgemeine Individuum, das in allen Denkenden wirke, in ſeinem Bildungsgange zu begreifen. Er wollte, wie er ſich ausdrückt, den Weg der Seele betrachten, den ſie in der Reihe ihrer durch ihre Natur vorgezeichneten aufeinanderfolgenden Geſtaltungen als ihre Stationen durchwandert, um ſich zum wirklichen Geiſte zu läutern und als ſolchen ſich nach dem ganzen Umfange ſeines Inhaltes in Sittlichkeit und Bildung, in Kunſt und Religion zu bewähren und endlich im abſoluten Wiſſen ganz er ſelbſt im reinen Elemente der Wahrheit zu ſein. In dieſe transſcendental-pſychologiſche Conſtruction (— dies hat Haym in ſeinem Buch über Hegel trefflich dargelegt —) ſchiebt ſich ein und verſchmilzt dann die hiſtoriſche Conſtruction; denn Hegel ſetzt voraus, daß der allgemeine Geiſt, der Geiſt in allen Denkenden, eben der Geiſt der Weltgeſchichte iſt. Die Erfahrungsgeſchichte des denkenden Selbſtbewußtſeins iſt weſentlich identiſch mit der Bildungsgeſchichte der Welt, den Culturſtufen der Menſchheitsentwickelung im Großen und Ganzen. Das Ziel, ſagt Hegel, das abſolute Wiſſen oder der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt hat zu ſeinem Wege die Geſchichte, d. h. die Erinnerung der gleichſam abgeſchiedenen Geiſter, wie ſie die Organiſation ſeines Reiches vollbracht haben und wie ſie in der Form ihres zufällig erſcheinenden Daſeins in der Geſchichte aufbewahrt ſind. Beide zuſammen, ſo ſchloß die Phänomenologie des Geiſtes, die begriffene Geſchichte ſelbſt, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Thrones, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; denn nur „aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit!“

Durch dieſen doppelten Faden, den transſcendental-pſychologiſchen und den hiſtoriſchen, ſollte endlich die Phänomenologie (— und auch dies hat Haym trefflich in's Licht geſetzt —) zugleich eine Erziehung des ungebildeten Bewußtſeins zum philoſophiſchen ſein, d. h. eine propädeutiſche Einleitung in die Philoſophie, eine didaktiſch-pädagogiſche Einführung des Subjects in den Standpunkt des abſoluten Wiſſens. Denn in dieſe pſychologiſch-hiſtoriſche Geſchichte des Selbſtbewußtſeins ſollte zugleich die vollendete Entfaltung und Selbſtdarſtellung des Abſoluten als Syſtem eingeflochten, das Eine Abſolute ſollte dargeſtellt werden, wie ſich daſſelbe in der Entwickelung des einzelnen Bewußtſeins und in der Geſchichte ſpiegelt und aus der Subſtanz zum Subject, zum wirklichen Geiſte wird, ſo daß (wie Haym richtig hervorhebt) die ganze ſpätere Ausführung ſeines Syſtems bei Hegel nur ein Auseinanderfalten und Vervollſtändigen des Inhaltes der Phänomenologie iſt.

So war die Tendenz, ſo die Anlage des merkwürdigen Werkes beſchaffen, welches — man mag Hegel's Standpunkt theilen oder verwerfen, das Urtheil bleibt ſich gleich — ſeit Kant's Kritik der reinen Vernunft und Fichte's Wiſſenſchaftslehre das erſte wahrhaft gediegene philoſophiſche Werk des deutſchen Geiſtes und zugleich — was von jenen beiden nicht in dem Grade gelten kann — ein wahrhaftes philoſophiſches Kunſtwerk war. Und es unterliegt keinem Zweifel: wie ihm die Geiſtesgeſtalt des Freundes nach einer Zwiſchenzeit von vier Jahren in ſo gediegener, compakter und plaſtiſch abgerundeter Erſcheinung vor die Augen trat, mußte der Eindruck, den dieſelbe auf Schelling machte, ein überwältigender, ein vernichtender ſein. Hier ſprach zu ihm ein ihm nicht blos ebenbürtiger, ſondern ein größerer, überlegener Geiſt. Hier half keine „Darlegung", womit ſich Schelling gegen Fichte abgefunden, hier half keine hämiſche Bosheit, mit der ſich der ſüddeutſche Erfinder der Philoſophie des Abſoluten gegen den „verbeſſerten" nordgermaniſchen Wiſſenſchaftslehrer Luft gemacht hatte. Der ihm als Gegner über den Kopf gewachſene Jugendfreund,

das mußte Schelling fühlen, konnte nur entweder durch ein gleichgediegenes wiſſenſchaftliches Meiſterſtück, wenn nicht überwunden, doch wenigſtens in Schach gehalten werden, oder aber der Beſiegte mußte ſeinen Groll vor der Oeffentlichkeit in ſich verſchließen, mußte — ſchweigen. Schelling wählte das Letztere; als Philoſoph hat er ſeit dem Erſcheinen der Hegel'ſchen Phänomenologie geſchwiegen, ein halbes Jahrhundert lang geſchwiegen. Denn die Schriften, womit er in den nächſten Jahren noch einige Mal aus ſeiner akademiſchen Mußeſtätte ſich vernehmen ließ, waren theils nicht philoſophiſcher Art, theils nur gebrochenes theoſophiſch-myſtiſches Lallen nach der Melodie Jacob Böhme's, theils nur das widerwärtige Belfern verletzter Eitelkeit, das ſich nur eben hören laſſen wollte, um die Welt glauben zu machen: ſieh, ich bin auch noch da!

II.

Seine durch den Sohn, als Würzburger Zuhörer und Anhänger, geknüpften Beziehungen zu Geheimerath Schenk hatten den penſionirten Profeſſor Schelling zur ἀπραγμοσύνη des Akademikers verholfen. Mit Hülfe eben dieſer Bande galt es nun, auf der Leiter der Carriere weiter befördert zu werden. Es galt, Generalſekretair bei der Akademie der Künſte zu werden. Dazu mußte ſich der vornehme, elegante Mann in Galla werfen; er mußte ſich regen und regen. So hielt er am 12. Oktober 1807 in einer öffentlichen Verſammlung der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften eine „Rede zur Feier des Allerhöchſten Namensfeſtes ſeiner königlichen Majeſtät von Bayern", die er gleichzeitig im Druck erſcheinen ließ unter dem Titel: „über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur", eine Rede, von welcher Jean Paul (1808) in einem Brief an Jacobi bekannte, daß Schelling's Flügeldecken noch auf keinem ſeiner Flügel ſo platt und golden lagen, wie hier, an der er aber zugleich hervorhob, daß hier Schelling einige ſeiner Wagen als leere Zeremonienwagen vorgefahren. Und es iſt

wahr, dieſe „Rede“ iſt das ſtyliſtiſch Vollendetſte, was aus Schelling's Feder gefloſſen iſt. Sie zeigt eine Schönheit der Form, ein glanzvolles und beſtechendes Redetalent, welche beide — ihre beabſichtigte Wirkung nicht verfehlten. Der Redekünſtler, der ein Jährlein zuvor über Fichte's redneriſche Kunſt und Formgewandtheit in deſſen letzten Schriften gehöhnt hatte, wurde daraufhin Generalſekretär der bildenden Künſte in München.

Den Inhalt der Rede angehend, dürfen wir füglich die ſchlauverhüllten Plagiate, die Chr. Kapp darin nachwies, auf ſich beruhen laſſen und davon abſehen, ob die von Schelling gegebene Beſtimmung des Begriffs der Schönheit aus ſeinem oder einem andern Kopfe ſtammt. Er kannte Winkelmann's Werke und Leſſing's Laokoon, er kannte Goethe's Aeußerungen über Kunſt und Schiller's äſthetiſche Aufſätze: mußte er denn nothwendig in einer Feſtrede von neuen Ideen und originalen Anſichten ſprudeln, wo es genügte, Gelerntes und Angeeignetes in geſchmackvoller und anziehender Weiſe wiederzugeben? Um was es galt, das zeigte Schelling bei dieſer Gelegenheit: Eleganz und Formglätte, eine durch ſorgfältige Feile bis auf den äußerſten Schmuck und kleinſten Wohllaut der Rede ausgemeißelte Darſtellung einer um ein beſtimmtes Thema ſich gruppirenden Gedankenreihe. Und dieſe Eigenſchaften kann man billiger Weiſe dieſer Rede des Akademikers nicht ſtreitig machen. Was dagegen von Reminiscenzen ſeines philoſophiſchen Standpunktes offen oder verhüllt darin vorkommt, gehört kaum vor das Forum einer philoſophiſchen Kritik, vor welches es durch Jacobi gezogen wird, wenn dieſer (1808) in einem Brief an Goethe ſchreibt: Es giebt nur zwei weſentlich von einander verſchiedene Philoſophien, ich will ſie hier Platonismus und Spinozismus nennen. Zwiſchen beiden Geiſtern kann man wählen, aber man muß Einem allein anhangen; zwiſchen beiden ſein Herz zu theilen, iſt unmöglich, und noch unmöglicher, ſie wirklich zu theilen; dies iſt Doppelzüngigkeit. Dieſen Betrug, eine durchaus den Verſtand berückende Methode, finde ich in Schelling's Rede

durchaus angewandt und mag ſie im Ganzen deswegen nicht. — Im Weſentlichen iſt aber Jacobi's eigene Philoſophie und alle Glaubensphiloſophie ein ähnliches Zwitterding und weder Fleiſch noch Fiſch, und am Ende iſt's gleichgültig, welches die Ingredienzien ſind, die zu einem Gebräu von Phantaſie und Denken zuſammengemiſcht werden. Beides iſt eben keine Philoſophie mehr. Genug alſo, Schelling beſaß dieſe Theilungsfähigkeit ſeines Herzens; dieſe Doppelzüngigkeit macht gerade den Charakter ſeines damaligen philoſophiſchen Standpunktes aus, und der ihm vorgeworfene Betrug war ein unbewußter Selbſtbetrug, der dem Weſen ſeines theoſophiſchen Philoſophirens nothwendig anhing.

Die Rede nimmt ihren Eingang mit der bildenden Kunſt, über deren Verhältniß zu ihrem wahren Vorbilde und Urquell, der Natur, er Einiges (— freilich auch hier die in ihrem eigenen Glanze ſich ſonnende Eitelkeit des Naturphiloſophen! —) noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen will, um dadurch den Zuſammenhang des ganzen Gebäudes der Kunſt im Lichte einer höheren Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen. Wir können uns hier auf einen einfachen Bericht des Ganges, den der Redner nimmt, und des Hauptinhaltes der Rede beſchränken, ohne denſelben mit der Sonde einer kritiſchen Prüfung der philoſophiſchen Grundanſchauung zu begleiten.

Der geläufige Begriff und allgemein herrſchende Grundſatz, daß Kunſt Nachahmung der Natur ſein ſolle, konnte bei der Vieldeutigkeit des Begriffes Natur dem Künſtler wenig frommen, und eben die, welche das Leben der Natur verläugneten und dieſelbe zu einem hohlen Gerüſte von leeren und abgezogenen Formen herabwürdigten, ſtellen es in der Kunſt zur Nachahmung auf. Der Schüler der Natur, ſagte man, ſolle nur das Schöne und Vollkommene in der Natur wiedergeben, welches in ihr mit Unvollkommenem und Unſchönem gemiſcht ſei. Was iſt aber das Vollkommene jedes Dinges anders, als das ſchaffende Leben in ihm? Als man anfing, das Ungenügende jenes Grundſatzes allgemeiner zu empfinden, wurde gleichwohl in der Hauptanſicht dieſes Ver-

hältniſſes der Nachahmung ſelbſt durch Winkelmann's herrliche Erkenntniß, daß Hervorbringung idealiſcher und über die Wirklichkeit erhabener Natur, ſammt dem Ausdrucke geiſtiger Begriffe die höchſte Abſicht der Kunſt ſei, Nichts verändert: die Nachahmung blieb. Wer kann ſagen, daß Winkelmann die höchſte Schönheit nicht erkannt? Aber ſie erſchien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff iſt und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirkſame Band bindet nun aber beide zuſammen? Durch welche Kraft wird die Seele ſammt dem Leibe zumal und wie mit einem Hauche geſchaffen? Dieſes lebendige Mittelglied beſtimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen vom Begriff aus geſchaffen werden können. Durch die von der Form zum Weſen ſtrebende Methode wird aber das Unbedingte nicht erreicht, durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menſchliche ein Göttliches werden ſollte, bleibt aus; der magiſche Kreis iſt gezogen; aber der Geiſt, der ſich in ihm faſſen ſollte, erſcheint nicht, unfolgſam dem Rufe deſſen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Die Natur tritt uns überall zuerſt in mehr oder weniger harter Form und Verſchloſſenheit entgegen. Sie iſt wie die ernſthafte und ſtille Schönheit, die nicht durch ſchreiende Zeichen die Aufmerkſamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene ſcheinbar harte Form geiſtig gleichſam ſchmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unſeres Geiſtes zuſammenfließt und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müſſen über die Form hinausgehen, um ſie ſelbſt verſtändlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wieder zu gewinnen! Aber nicht blos als thätiges Prinzip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muß uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen. Gleichſam blind trachtet die rohe Materie nach regelmäßiger Geſtalt und nimmt unwiſſend rein ſtereo-

metriſche Formen an, die doch wohl etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Und dieſes eben iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form, zwiſchen Leib und Seele, und ſo wird jedes Kunſtwerk in dem Maaße trefflich erſcheinen, in welchem es uns dieſe unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur wie in einem Umriſſe zeigt. Mit der bewußten Thätigkeit muß in der Kunſt eine bewußtloſe Kraft ſich verbinden, ſoll die Kunſt ihrem Werke mit der höchſten Klarheit des Verſtandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilen, durch die es einem Naturwerk ähnlich erſcheint. Jenem im Innern der Dinge wirkſamen, durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſte, ſoll der Künſtler allerdings nacheifern, und nur inſofern er dieſen lebendig nachahmend ergreift, hat er ſelbſt etwas Wahrhaftes erſchaffen. Wie ſollte irgend etwas außer dem Wahren wirklich ſein können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle mangelloſe Sein iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seiende darzuſtellen? Hat aber nach der Bemerkung eines trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit; ſo dürfen wir ſagen, daß es auch nur einen Augenblick des vollen Daſeins habe. In dieſem Augenblicke iſt es, was es in der ganzen Ewigkeit iſt; außer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblicke darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus. Sie läßt es in ſeinem reinen Sein, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Keine Gewalt kann dem Weſen geſchehen durch die Form, die aus ihm ſelbſt fließt; vielmehr muß es in dieſer befriedigt ruhen und ſein Daſein als ein ſelbſtſtändiges, in ſich abgeſchloſſenes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur niemals eine Verneinung, ſondern ſtets eine Bejahung. Todt und von unerträglicher Härte wäre die Kunſt, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darſtellen wollte. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäußerung iſt, ſo muß der Künſtler

zuerſt ſich ſelbſt verläugnen und in's Einzelne hinabſteigend, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren erſten Werken an iſt die Natur durchaus charakteriſtiſch. Die Kunſt kann zwar nicht ſo tief anfangen, wie die Natur, und da ihr das unermeßliche Ganze zu umfaſſen nicht vergönnt iſt, und in allen anderen Geſchöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menſchen allein das ganze, volle Sein ohne Abbruch erſcheint; ſo iſt ihr nicht nur verſtattet, ſondern ſie iſt aufgefordert, die geſammte Natur nur im Menſchen zu ſehen. Hier gilt es, mit dem ſchaffenden Naturgeiſt, der auch in der Menſchenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in ſchlaffen und weichlichen, ſondern in ſtarkem und muthigem Kampf. Nur durch Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt. Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form ſelbſt aufhebt, wurde von der neueren Kunſtlehre nach Winkelmann nicht nur als Höchſtes, ſondern als einziges Maaß angenommen. Es iſt wahr, daß die höchſte Schönheit charakterlos iſt; aber ſie iſt es, wie wir auch ſagen, daß das Weltall keine beſtimmte Abmeſſung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunſt formlos ſei, weil ſie ſelbſt keiner Form unterworfen iſt.

In dieſem und keinem andern Verſtande können wir ſagen, daß die helleniſche Kunſt in ihrer höchſten Bildung ſich zum Charakterloſen erhebe. Aber nicht unmittelbar ſtrebt ſie nach dieſem; aus den Banden der Natur wand ſie ſich erſt zu göttlicher Freiheit empor. Der Anfang ihrer Plaſtik war der Ernſt der Natur, und die ſtrenge Göttin Athens die erſte und einzige Muſe bildender Kunſt. Dieſe Epoche wird bezeichnet durch den herben und ſtrengen Styl, wie ihn Winkelmann bezeichnet, aus dem ſich der nächſte oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteriſtiſchen zum Erhabenen und zur Einfalt entwickeln konnte. Auch in dieſer hohen und ſelbſtgenügſamen Schönheit aber wirkte das Cha-

rakteriſtiſche, wenngleich ununterſcheidbar, dennoch fort; jedes charakteriſtiſche Element wiegt, wenn auch noch ſo ſanft, mit und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken. Die äußere Seite oder Baſis aller Schönheit iſt die Schönheit der Form; da aber Form ohne Weſen nicht ſein kann, ſo iſt, wo nur immer Form iſt, in ſichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteriſtiſche Schönheit iſt daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erſt die Schönheit als Frucht ſich erheben kann. Die Plaſtik, im genaueren Sinne des Wortes, verſchmäht ihrem Gegenſtande den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in ſich, aber eben darum iſt ſie genöthigt, ihr Werk ganz abzuſondern und die Schönheit des Weltalls faſt auf Einem Punkt zu zeigen. Dagegen kann die Malerei im Umfang ſchon mehr mit der Welt ſich meſſen und in epiſcher Ausbreitung dichten. Kann ſich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewichte der Form ausdrücken; ſo iſt er doch in ſeiner Thätigkeit erſt eigentlich lebendig. Soll ſich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, ſo iſt dies nur in Leidenſchaften möglich. Die Leidenſchaft ſoll durch die Schönheit ſelbſt gemäßigt werden, und nicht durch Entfernung oder Verminderung derſelben wird Schönheit bewährt, ſondern durch die Gewalt des Charakters und der Schönheit über ſie. Es iſt allgemein angenommen, daß ſich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturm der Leidenſchaften zeige. Wo aber die Beſonnenheit des Geiſtes noch mit denjenigen Leidenſchaften ringt, die nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen. Aber es giebt Fälle, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt alle Dämme durchbricht, wo der Menſch ſich durch ſittliche Mächte in der Wurzel ſeines Lebens angegriffen fühlt. Wie rettet ſich in ſolchen tragiſchen Zuſtänden die Seele von Schmerz und vor Entweihung? Sie rettet ſich und tritt ſiegreich hervor, indem ſie ihr Band mit dem ſinnlichen Daſein aufgiebt. Der Naturgeiſt mag für deſſen Erhaltung ſeine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in dieſen Kampf; aber ihre

Gegenwart beſänftigt ſelbſt die Stürme des ſchmerzhaft ringenden Lebens. Dies iſt der Ausdruck, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Nach der Beſänftigung der erſten Gewalt und des heftigen Triebes der Geburt verklärt ſich der Naturgeiſt in Seele, und die Grazie wird geboren. Wenn aber Anmuth außerdem, daß ſie die Mitverklärung des Naturgeiſtes iſt, auch noch das bindende Mittel von ſittlicher Güte und ſinnlicher Erſcheinung wird; ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie die Kunſt von allen Richtungen her gegen ſie als ihren Mittelpunkt wirken müſſe. Hier geht die Kunſt gleichſam über ſich hinaus und macht ſich ſelber wieder zum Mittel, und auf dieſem Gipfel wird auch die ſinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens. Dieſe geiſtige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweiſung erſchaffen, ſie iſt das reine Geſchenk der Natur, die hier zum Erſtenmal ſich ſchließt, indem ſie ganz ſich verwirklichend ihre Schöpfungskraft in das Geſchöpf legt.

Welche Ausſicht aber böte die jetzige Zeit für einen aus friſchem Kern und von der Wurzel aufwachſende Kunſt? Mehr als der Kraft des Einzelnen bedarf die Kunſt; ſie bedarf eines allgemeinen Enthuſiasmus für Erhabenheit und Schönheit. Verſchiedenen Zeitaltern wird auch eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt eine gänzliche Erneuerung verkündigt? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch der Kunſt ihre großen Gegenſtände zurückgeben? Sollte nicht insbeſondere in unſerem Vaterlande eine durchaus eigenthümliche Kunſt neu aufleben? Dieſes Volk, von dem die Revolution der Denkart im neuern Europa ausgegangen, deſſen Geiſteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Geſetze gegeben und am tiefſten von allen die Erde durchforſcht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der erſten Urſachen tiefer, als irgend einem andern eingepflanzt, dieſes Volk muß in einer eigenthümlichen Kunſt endigen! Wer kann läugnen (ſo fügt Schelling beim Wiederabdrucke

ſeiner Rede im Jahre 1809 am Schluſſe bei), daß in den letzten Zeiten ſich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutſcher Kunſt gezeigt hat, der — wenn Alles zuſammenſtimmte — große Hoffnungen gewährte und vielleicht den Geiſt erwarten ließe, welcher in der Kunſt ebendenſelben höheren und freieren Weg eröffnete, der in der Dichtkunſt und in den Wiſſenſchaften betreten worden iſt, und auf dem allein eine Kunſt werden könnte, die wir wahrhaft unſer, d. h. eine Kunſt des Geiſtes und der Kräfte unſeres Volkes und unſeres Zeitalters nennen könnten! —

Dies iſt der Hauptinhalt der Schelling'ſchen Rede in wörtlichem Auszuge. Seine Hoffnungen auf eine romantiſche Kunſtepoche im „nächſten Vaterlande" hat Schelling unter Baierns König Ludwig in Erfüllung gehen ſehen. Einſtweilen folgen wir ihm in ſeinen perſönlichen Bezügen zu dem alten Freunde Schubert und im Verkehr mit dem in München neugewonnenen Freunde Franz Baader.

Schelling's und Fichte's Jenenſer College und Freund Niethammer war erſterem im Jahre 1804 nach Würzburg als Profeſſor der Theologie gefolgt; 1807 war derſelbe Centralſchul- und Studienrath in München geworden. Er erkundigte ſich bei dem Akademiker Schelling im Jahre 1808 nach einem Manne für die Directorſtelle am neu zu errichtenden Realinſtitute zu Nürnberg, und dieſer empfahl ihm den treuen Schubert, der gerade in dieſem Jahre ſeine „Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft" in Dresden hatte erſcheinen laſſen. Als Schelling'ſcher Naturphiloſoph ſchon ſtark zur Myſtik neigend, hatte er darunter diejenige Seite der Naturwiſſenſchaft verſtanden, die der bloßen Erfahrung angehöre, ohne vom Sonnenlichte der Wiſſenſchaft beſchienen zu ſein. Das Buch wimmelte von Wundergeſchichten und Aberglauben nach allen Richtungen; namentlich aber wird darin auch der thieriſche Magnetismus behandelt und zuletzt noch in die Reihe krankhafter Erſcheinungen geſtellt, doch aber der ſomnambule Zuſtand als ein Beleg für die Unſterblichkeit der Seele geltend gemacht. Ueber dieſes Buch ſchrieb Schelling an Schubert im Jahre

1808, der Grundgedanke und die Darſtellung des Zuſammenhanges dieſer Erſcheinungen ſei trefflich; er ſelber (Schelling) ſei durch einen Franzoſen darauf gebracht worden, die Jeanne d'Arc als eine Hellſehende zu betrachten und denke ſich das Hellſehen am liebſten als Vorſchmack unſeres künftigen Daſeins, oder vielmehr er ſuche ſich letzteres durch das Hellſehen deutlich zu machen und ſehe daſſelbe als den Weg an, wie uns auch dort Alles erhalten werde, was wir geliebt, unſer Leben nämlich ohne Bedarf der Organe und Medien, die wir zu unſerer Individualität zu rechnen gewohnt ſeien! — So weit war der romantiſche Philoſoph im Jahre 1808 gekommen, während er noch die „Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft" herausgab. Auch ſchreibt er an Freund Schubert gleichzeitig, die Welt zeuge vom Einfluß des Teufels ſo gut, als von der Allmacht Gottes. Zum Teufelsglauben hatte ihn Baader in München bekehrt, der bereits im Jahre 1796 an Jacobi geſchrieben hatte, der Teufel ſei ein viel zu erhabenes Weſen, als daß er ſich den dummen armen Teufeln, unſern Herren Gelehrten ſich zu offenbaren der Mühe Werth ſchätze.

Als künftigen Collegen hatte Schelling dem Freunde Schubert noch vor deſſen Ueberſiedelung nach Nürnberg den „genialen Alterthumsforſcher" J. A. Kanne angekündigt, der ſich im Jahre 1808 in ſeiner „Mythologie der Griechen" als einen Phantaſten vom reinſten Waſſer documentirt hatte. Mit Schelling's ehemaligem Hausgenoſſen in Würzburg dagegen, dem Erzrationaliſten Paulus, der als Oberſchulrath nach Nürnberg verſetzt, Schubert's Vorgeſetzter war, ermahnt Schelling, ſich zwar leidlich zu halten, aber ihm nie zu trauen und ſein Innerſtes zu öffnen. Denn Schelling kannte ſeine Leute. Am Aegydiengymnaſium zu Nürnberg war im Herbſt 1808 durch Niethammer's Vermittelung Hegel Rector geworden. Und im Jahre 1809 urtheilt Schelling über deſſen feſt auf dem Boden der Gegenwart und des wirklich Vorhandenen bleibenden Verſtand in folgender Weiſe brieflich gegen Schubert: „Ein ſolches reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Proſa muß in

unſern überpoetiſchen Zeiten (!) heilig gehalten werden. Uns Alle wandelt da und dort eine Sentimentalität an; dagegen iſt ein ſolcher verneinender Geiſt ein trefflicher Corrector!" In Nürnberg trat in Schubert's Naturphiloſophie durch den Verkehr mit dem „Roſenbäcker Burger", einem Geiſtesverwandten des Görlitzer Schuſters, ſehr bald die „religiöſe Tendenz" immer entſchiedener hervor; der myſtiſche Naturphiloſoph wurde Pietiſt. Franz von Baader beſuchte ihn in Nürnberg und machte ihn mit Saint-Martin, dem „unbekannten Philoſophen" Frankreichs bekannt, wie ſich dieſer im Jahre 1804 geſtorbene Stifter einer myſtiſchen Geſellſchaft in Frankreich ſelbſt nannte. Durch Baader veranlaßt, gab Schubert 1811 eine Ueberſetzung von St. Martin's „Geiſt und Weſen der Dinge" heraus und erklärte in ſeiner, im Jahre 1814 erſchienenen „Symbolik des Traumes" die Traumgefühle für die naturgemäßen Hieroglyphen der ahnenden Seele. Dieſer erſchien der Herr im Traume und trieb den frommen Mann im Jahre 1816 als Erzieher der Kinder des Erb-Großherzogs von Meklenburg-Schwerin nach Ludwigsluſt, und der verehrte Lehrer und Freund Schelling beſtärkte ihn, dem Gottesrufe zu folgen. „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde" erſchien von ihm 1817, da ihm die Seele der äußerlichen Werktagskinder und Weltmenſchen noch nicht innerlich genug war. Nachdem er drei Jahre im rauhen nordgermaniſchen Norden als innerlicher Entbindungsarzt jugendlicher Seelen gewirkt hatte, folgte er wieder dem Rufe der ahnenden Seele nach dem gefühlswärmeren Süden und ging (1819) als Profeſſor der Naturgeſchichte in das „Pietiſtenneſt" Erlangen, wo er vom Jahre 1820 an ein reiches Jahrſieben im innigſten Freundſchaftsverkehr mit dem „geliebten Lehrer" Schelling verlebte.

Doch wir ſind der Zeit vorausgeeilt; kehren wir um zwei Jahreswochen zu dem Akademiker Schelling nach München zurück, der ſeit 1806 mit dem Theoſophen Franz Baader, als dem Magus im Süden, wie Hamann der Magus aus Norden hieß, perſönlich bekannt geworden und

in fortwährendem Umgang mit dieſer „überlebendigen, geiſtſprühenden Perſönlichkeit" blieb. Im perſönlichen Geſpräch und Verkehr ſtrömte dieſer Mann von leuchtenden Gedankenblitzen, kauſtiſchem Witz und Redefülle über, der Schelling beim Mangel freier und gewandter Rede nicht das Gleichgewicht zu halten im Stande war. Wie er (erzählt Varnhagen von Enſe) ſeinen Reichthum des Geiſtes entfaltete, glaubte man einen Seher zu vernehmen, dem verborgene Schätze anvertraut ſind, um ſie den Befähigten zu offenbaren. So oft er (ſoll Schelling geäußert haben) von einem philoſophiſchen Geſpräch mit Baader herkomme, habe er ſtets einige Stunden zu thun, um ſein eigenes Concept wieder zu finden. Namentlich hatte die geſellige, anregende und mittheilungsbedürftige Natur Baader's ihre Luſt und Freude daran, mit jüngeren Männern von empfänglichem Sinne zu verkehren und vor ihnen begeiſtert das Licht ſeiner Gedankenblitze leuchten zu laſſen, ſo daß Schelling einſtmals eintretend, als eben einige junge Leute weggegangen waren, zu Baader's Frau äußerte: Hat Herr von Baader wieder Almoſen ausgetheilt? Wie der Blitz (ſo ſchilderte ſpäter Görres Baader's Weſen und Weiſe treffend) jetzt hier leuchtet und gleich nachher eine halbe Meile weiter, ſo ſpringt auch der Gedanke Baader's aus der Theologie in die Phyſik, aus der Lehre vom Magnetismus in die Politik und von da wieder zur Trinitätslehre über. Im Januar 1799 hatte Baader (wie er an Jacobi ſchreibt) am Sterbebette ſeiner geliebten Freundin, der jungen Wittwe Gräfin N. geſtanden, die er zwei Jahre vorher kennen gelernt. Wenige Wochen nach ihrer Bekanntſchaft und Liebe fiel ſie in eine grauſame und ſchmerzliche Nervenkrankheit, an deren Folgen ſie ſtarb. So ward denn der Tod mein Brautführer, nachdem ich ihn zwei Jahre ununterbrochen an der geliebten Geſtalt gleich jenem fabelhaften Todtenwurm arbeiten hören und ſehen mußte. Ich habe unausſprechlich gelitten alle dieſe Zeit über, und nun, da mir die ganze Natur um mich mit einem großen Leichentuch überdeckt ſcheint, duftet mir aus jeder Erdenfreude Leichen-

duft entgegen, und ich kann kein lebendes Menſchengeſicht anſehen, ohne gleichſam das in ihm mehr oder minder bereits entwickelte und reife Leichenantlitz zu erblicken. — So ſchrieb er im Februar 1799. Aber das Leichentuch und der Leichenduft verloren ſich bald wieder, und noch in demſelben Jahre begegnete ihm ein anderes Frauengeſicht, in welchem er gleichſam das Gegentheil eines reifen Leichenantlitzes herausfand. Als Berg- und Salinenrath kam er einige Monate ſpäter nach Prag und ſah in einem Buchladen eine ausgezeichnet ſchöne junge Dame von ſchlanker Geſtalt und anmuthigem Weſen, Franziska von Reisky, vorübergehen. Raſch verſchaffte ſich Baader Eingang in ihr Vaterhaus, gewann ihr Herz und führte ſie im Jahre 1800 zum Altar. Im folgenden Jahre wurde er Oberbergrath und 1808, unter Jacobi's Präſidium, Schelling's College als ordentliches Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften und gleich darauf Ritter des baieriſchen Verdienſtordens, womit der perſönliche und erbliche Adel verbunden war.

Schon im Jahre 1798 war Baader's Schrift „über das pythagoräiſche Quadrat in der Natur" von Schelling und ſeinen naturphiloſophiſchen Jüngern Steffens und Schubert mit Begeiſterung begrüßt worden. So wurden ſie auch weiterhin von ſeiner philoſophiſchen Geheimlehre gefeſſelt, die aus dem Chriſtenthum hervorgegangen, in einer kleinen Schaar von auserwählten Wiſſenden ſeit den älteſten Zeiten ſich als myſtiſche Gnoſis fortgepflanzt habe. Sie werden bald ſehen (ſchrieb er ſchon im Jahre 1796 an Jacobi), daß ich nach der Sprache der Herren Aufklärer und Sophiſten unſerer Zeit völlig incurabel bin, daß ich am Myſticismus krank liege, daß ich ein Schwärmer, ein Narr, ja ſelbſt ein Chriſt bin. Ich habe angefangen, die Kabbala zu ſtudiren, und es dünkt mich, als ſähe ich den Torſo der älteſten Naturphiloſophie in einer Wüſte von Schutt- und Ameiſenhaufen ſpäterer Grübeleien überbaut. Eine einzige Lehre in der Kabbala wirft allein ſchon den Kant'ſchen Idealismus nieder! Und da wir in Deutſchland einen Phi-

loſophen haben, der uns Nichts giebt oder vielmehr Alles nimmt, ſo iſt es als eine Aeußerung der Heilkraft der Natur zu betrachten, daß es noch Philoſophen giebt, die etwas geben. Das Geheime der Kabbala dreht ſich um das Verhalten der mannweiblichen Zeugung zur Zeugung durch zwei getheilte Geſchlechter, d. h. um das Verhalten der ungeſchiedenen und geſchiedenen Natur. — So phantaſirt Baader fort und kommt aus den Bildern in die ſymboliſchen Figuren: das Dreieck mit oder ohne Punkt in der Mitte iſt's, wodurch ſich die Geiſter ſcheiden. Das Dreieck mit dem Punkt in der Mitte iſt Baader's Symbol. Schelling iſt nach ſeiner Anſicht noch nicht bis zum Dreieck mit dem Punkt in der Mitte gelangt, ſondern nur erſt bis zum Dreieck ohne Baſis. Einſtweilen giebt er ihm für die „Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft" für das Jahr 1802 zwei ſeiner fliegenden Blätter, in welcher Form er ſich ſchriftlich zu expectoriren liebte, ein Aufſätzchen „über die Analogie des Erkenntniß- und des Zeugungstriebes" und ein anderes „über Starres und Fließendes". Jene Analogie wird ausführlich dargelegt und vom Durch- und Eindringen, Umgriffen- und Durchdrungenſein, von Inwohnung und Einbildung geredet, vom Streben und Imaginiren des Höheren gegen und in das Niedrigere, dieſes zu ergründen, d. h. ihm Grund und Träger zu ſein, wie der Mann das Weib begründet. Das Fleiſch (ſagt er) iſt überall nichts als Sehnen und Gelüſt nach ſeinem Geiſte, damit er es belebe, durchdringend ſich in ihm offenbare und es ſo in und zu ſich erhebe; und Alles, was da lebt und leibt, geht aus dieſer mannweiblichen Luſt hervor; ſie iſt die geheime, undurchdringliche magiſche Werkſtätte alles Lebens, das geheime Ehebett, deſſen Rein- und Unbefleckterhaltung das ſelige und geſunde, deſſen Verunreinigung das unſelige und kranke Leben gebiert. Die Bemerkung aber (ſo ſchließt das erſtere Aufſätzchen) kann Jeder in ſeinem Buſen machen, daß des Menſchen Gemüth, dem göttlichen und ungöttlichen Zeugungstriebe zugleich offen ſtehend, dem einen ſich nicht überlaſſen kann, ohne den andern in ſich wenigſtens würgen oder ſchlachten zu laſſen, kurz: daß es keinen Menſchen giebt

oder gab, der nicht ſeinem Gott oder Götzen Opfer bringt, der nicht ſelbſt Prieſter oder Pfaffe iſt oder eines Prieſters oder Pfaffen bedarf! Um denſelben Punkt dreht ſich auch das Aufſätzchen „über Starres und Fließendes". So lange (heißt es) das Starre ſeine Form erhält, vermag es nicht einzudringen, und indem das Flüſſige eindringt, vermag es keine Form zu vindiziren; daher die chemiſche Impotenz des Starren zugleich mit ſeiner mechaniſchen Potenz, ſowie die mechaniſche Impotenz des Fließenden zugleich mit ſeiner chemiſchen Potenz. — Als Dreieck durch den Punkt in der Mitte läßt in einem ſpätern Aufſatz „über die Vierzahl des Lebens" (1816—1818) Baader auch die Trinität ſich vertiefen und ſchreibt im Jahre 1815: Da der Menſch (Adam) durch den Fall ſein göttliches Liebes- und Lichtbildniß (das Weib ſeiner Jugend — Sophia) aus dem creatürlichen (poterzirten Zuſtand in jenen der bloßen ſtummen Eſſenz reducirte, ſo iſt die Nothwendigkeit des Selbſtopfers ſeiner falſchen Potenzirung begreiflich: die Creatur thut hier das an ihr ſelber, was Gott nicht an ihr thun will und kann.

Der Leitſtern Franz von Baader's in ſeinen tiefſinnigen Schrullen und phantaſtiſchen Combinationen war Jacob Böhme. Denn (ſagt er) Jacob Böhme war nicht, wie man ihm oft verächtlich nachſagt, ein Schuhflicker in Görlitz, ſondern ein ehrbarer und ausgelernter Meiſter ſowohl in der Schuhmacherkunſt als in der Philoſophie, wogegen Viele, die gegen ihn als Philoſophen vornehm thuend ſich Meiſter zu ſein dünken, doch hinter ihm als Flicker zurückbleiben. — Anders freilich hatte der freie, kritiſche Geiſt eines Leſſing, der ſich doch auch auf's Philoſophiren verſtand, über Böhme geurtheilt, indem er ihn einen Schwärmer nannte, der ohne Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit durch ſeinen bloßen Unſinn das Haupt einer Secte und der Philoſoph Deutſchlands zu werden das Glück hatte. Und in Schleiermachers Nachlaß findet ſich die Aeußerung: die Ueberſchätzung des Unwiſſendſten unter den Theoſophen des 15. und 16. Jahrhunderts, des J. Böhme, iſt etwas höchſt Unwiſſenſchaftliches. Die Romantiker haben die Manen

dieſes Schwärmers wieder auferweckt und die Schriften deſſelben zu Ehren gebracht. Wir finden darüber in einem Gedichte von Novalis an Tieck Aufſchluß. Ein Kind — ſingt Novalis —

— voll Wehmuth und voll Treue, verſtoßen in ein fremdes Land,
Liebt gern das Glänzende und Neue und blieb dem Alten zugewandt.
Nach langem Suchen, langem Warten, nach manchem mühevollen Gang
Fand es in einem öden Garten, auf einer längſt verfall'nen Bank,
Ein altes Buch mit Gold verſchloſſen und nie gehörte Worte drin;
Und wie des Frühlings zarte Sproſſen, ſo wuchs in ihm ein innrer Sinn.
Und wie es ſitzt und lieſt und ſchauet in den Kryſtall der neuen Welt,
An Gras und Sternen ſich erbauet und dankbar auf die Kniee fällt,
So hebt ſich ſacht aus Gras und Kräutern — — des Buches hoher Geiſt,
Der ihm der ſauern Wallfahrt Ende und ſeines Vaters Wohnung weiſt.
Du knieſt auf meinem öden Grabe, ſo öffnet ſich der heil'ge Mund,
Du biſt der Erbe meiner Habe, dir werde Gottes Tiefe kund ....
Die Zeit iſt da, und nicht verborgen ſoll das Myſterium mehr ſein;
In dieſem Buche bricht der Morgen gewaltig in die Zeit herein.
Gott ſei mit dir! Geh' hin und waſche die Augen dir mit Morgenthau.
Sei treu dem Buch und meiner Aſche, und bade dich im ew'gen Blau.
Du wirſt das letzte Reich verkünden, das tauſend Jahre ſelbſt beſtehn,
Wirſt überſchwänglich Weſen finden und Jacob Böhme wiederſehn.

Vom Vater der Romantik verbreitete ſich die Kunde dieſes Buches auf die ihm geiſtig Verbündeten. Sie ſchwärmten für Böhme; Fr. Schlegel pries die Fülle und Kraft ſeiner Sprache und den Reichthum ſeiner Phantaſie, die einen Dante faſt noch überrage; er fand in ihm die Grundlage ſeiner neuen Mythologie als einer Symbolik der Natur und Kunſt. Böhme (ſo ſchrieb Tieck an Solger) hatte ſich aller meiner Lebenskräfte bemächtigt; von meinem Wunderlande aus las ich Fichte und Schelling und fand ſie leicht und ſeicht. Als im Jahre 1804 Tieck nach München kam, ergoß ſich gegen ihn Baader in einem dreiſtündigen Monolog über den Theoſophen. Baader forderte Schelling mündlich auf, vom Studium des dürren Spinoza zur ſaftigen Weide Böhme's überzugehen. Dieſe Mahnung fand Gehör; ſogleich in ſeiner Streitſchrift gegen Fichte

verkündigt er laut der Welt, daß er ſich dem vernachläſſigten Studium der verſchollenen Myſtiker und Schwärmer zuwenden wolle. Der Philosophus teutonicus wurde ihm der erwünſchte Lieferant von ſogleich ſchon getheertem Werg, um die Lücken ſeines leckgewordenen ſpeculativen Schiffleins auszuſtopfen. Schelling's nächſte Schriften, die philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit, ſind, um mit Chr. Kapp zu reden, durch und durch ein Plagiat von Jacob Böhme, unter Verſchweigung ſeiner Quelle. Aus dem Studium Böhme's ſind die Unterſuchungen augenſcheinlich hervorgegangen, obwohl Schelling in der ganzen Abhandlung den Namen Böhme's nicht nennt!

III.

Die akademiſche Muße zu München brachte die Früchte des Studiums der Böhme'ſchen Schriften und des Verkehrs mit Böhme's Hauptapoſtel, Franz von Baader, zur Reife und brachte den nun in der Mitte des kräftigen Mannesalters ſtehenden frühreif gewordenen Schwaben, noch um ein halbes Jahrzehnt vor'm Eintritt in's Schwabenalter, auf den Gedanken, ſeine bisher ſchon gedruckten „philoſophiſchen Schriften" d. h. die nicht naturphiloſophiſchen, ſondern der ideellen Seite der Philoſophie angehörenden, zu ſammeln. Der erſte Band, mit einer Vorrede vom 31. März 1809, iſt — ächt Schellingiſch! — auch der einzige geblieben. Der neu hinzugekommenen und hier zum erſtenmal gedruckt erſchienenen Abhandlung „über das Weſen der menſchlichen Freiheit" ſollte eine „Reihe" anderer folgen, in denen „das Ganze des ideellen Theils der Philoſophie" dargeſtellt würde, wozu in der Schrift „Philoſophie und Religion" der Anfang geſchehen ſei. Es blieb auch diesmal bei dem erſten Gliede der Reihe; die Fortſetzung kam nicht. Ueber die Tendenz und den erſten Anlauf zur Ausführung kam Schelling abermals nicht hinaus.

In Bezug auf die wieder abgedruckte Schrift „Vom Ich" wird bemerkt, daß dieſelbe den Idealismus in ſeiner friſcheſten Erſcheinung und vielleicht in einem Sinne zeige, den er ſpäterhin verlor; wenigſtens ſei darin das Ich noch überall als abſolutes oder als Identität des Subjectiven und Objectiven ſchlechthin, nicht als ſubjectives Ich genommen. In Bezug auf die wiederabgedruckten „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" wird bemerkt, daß in den darin enthaltenen Bemerkungen über das Verſchwinden aller Gegenſätze widerſtreitender Prinzipien im Abſoluten die deutlichen Keime ſpäterer und mehr poſitiver Anſichten enthalten ſeien. Ueber die neu hinzugekommenen „philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit" wird bemerkt, da der Verfaſſer nach der in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik enthaltenen erſten, durch äußere Umſtände unterbrochenen „Darſtellung" ſeines Syſtems ſich blos auf naturphiloſophiſche Unterſuchungen beſchränkt habe, ſo ſei nach dem in der unbeachtet gebliebenen Schrift über „Philoſophie und Religion" gemachten, undeutlichen Anfang die genannte Abhandlung das Erſte, worin derſelbe ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorlege, und dieſelbe enthalte über das Ganze des Syſtems tiefere Aufſchlüſſe, als alle mehr partiellen Darſtellungen.

Seine Schrift „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" alſo hat Schelling gänzlich ignorirt; er mußte wohl fühlen, daß ſich der Standpunkt deſſelben als ein poſitives Glied in die Kette des allmählichen Werdens ſeiner jetzigen idealiſtiſchen Philoſophie nicht einreihen laſſe. Die einzige Schrift „Philoſophie und Religion" ausgenommen, ſagt Schelling, habe er ſich über Freiheit des Willens und Perſönlichkeit bisher nirgends erklärt; ſo tief hatte er aus der Lethe Böhme's getrunken, daß ihm die Erörterung eben jener Fragen im „transſcendentalen Idealismus" ganz aus dem Gedächtniß entſchwunden ſind. Oder gehörte das Ignoriren dieſer Schrift, in welcher es noch ganz der Vertreter des Fichte'ſchen Standpunktes war, welcher ſich über

jene Fragen ausſprach, mit zu der unredlichen Taktik, die das Publikum womöglich darüber täuſchen wollte, daß der nunmehr poſitiv und theoſophiſch gewordene ſpeculative Proteus nicht von Anfang an dieſe Phyſiognomie gezeigt hatte? Es iſt offenbar, Schelling möchte ſich den Anſchein geben, als habe er bisher eigentlich nur die eine, reale, naturphiloſophiſche Seite des Syſtems der Philoſophie bearbeitet, und nun ſolle die andere, ideale, geiſtesphiloſophiſche Seite zur Ausbildung kommen. Mit vornehmer Unbeſtimmtheit deutet er dies an, als ob es die Natur der Sache ſo mit ſich gebracht habe. Da zum Weſen der geiſtigen Natur (ſagt er in der Vorrede) zunächſt Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, ſo wurde der Gegenſatz von Natur und Geiſt billig zuerſt von dieſer Seite betrachtet; der feſte Glaube an eine blos menſchliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjectivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenloſigkeit der Natur, ſammt der überall herrſchenden mechaniſchen Vorſtellungsart rechtfertigen hinlänglich dieſen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegenſatzes iſt nun ausgeriſſen (— offenbar durch die Naturphiloſophie —), und die Befeſtigung richtigerer Einſicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu beſſerer Erkenntniß überlaſſen werden. Es iſt Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegenſatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erſt der innerſte Mittelpunkt der Philoſophie zur Betrachtung kommt.

Auch hier alſo iſt es wieder Schelling, der berufen iſt, den erſten Schritt zu thun und den Weg zu bahnen, der zum Centrum im Dreieck der göttlichen Weltweisheit führt. Dabei kann es der „große Meiſter" nicht unterlaſſen, ſich auf das vornehme Rößlein ſeines großmannſüchtigen Selbſtgefühls zu ſchwingen und ſeinen bisherigen Anhängern, — denen wenigſtens unter ihnen, die nicht gleich dem getreuen Schubert dem Meiſter in die poſitiven Tiefen flugs folgten —, einige Fußtritte zu geben. Anhänger im eigentlichen Sinne ſollte zwar, ſo heißt es, nur ein fertiges, beſchloſſenes Sy-

ſtem haben können. Dergleichen hat der Verfaſſer bis jetzt nie aufgeſtellt (— und wir wiſſen bereits, daß er zu den Vätern verſammelt ward, ehe er dazu kam! —), ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen gezeigt, ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt, deren Zuſammenhang einzuſehen eine feinere Bemerkungsgabe, als ſich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein beſſerer Wille, als ſich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen: das Treue, Fleißige, Innige wird wieder geſucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die ſich mit den Sentenzen der neueren Philoſophie wie franzöſiſche Theaterhelden geſpreizt, oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was ſie iſt. Zugleich haben die Andern, die das erhaſchte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel abſangen, endlich einen ſo allgemeinen Ekel erregt, daß ſie bald kein Publikum mehr finden werden, beſonders wenn nicht bei jeder unverſtändigen Rhapſodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftſtellers zuſammengebracht ſind, von Beurtheilern geſagt wird, ſie ſei nach deſſen Grundſätzen verfaßt. So möge denn (heißt es zuletzt) dieſe Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen und manches loſe und ſeichte Geſchwätz von der andern Seite niederzuſchlagen! Schließlich wünſchen wir, daß der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sectengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniß und Anſicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien und die ihnen vielleicht nie näher war, als jetzt! —

So der Vorredner zum erſten und einzig gebliebenen Bande ſeiner „philoſophiſchen Schriften". Wie geſchickt wußte es der Mann immer zu wenden, daß zuletzt doch wieder nur Er als derjenige erſchien, durch den Alles, was der Geiſt der Speculation hervorzubringen habe, ausgeführt würde! Als wahr ſollte nur ſo lange Alles gelten, als Er es ausgeſprochen hatte, und der Fortſchritt zum Beſſeren nur eintreten, ſobald Er ihn verkündigte. Er allein ſollte ſtets

als der königliche Mann gelten, der auf breitem Wege ſeiner Zeit voranging. Was der myſtiſche philosophus teutonicus erſtrebt und begonnen hatte, das ſollte als ein ſolcher in zweiter Potenz, als ein in höherer Geſtalt wiedergeborener Theoſoph Schelling zur Vollendung führen. Ja, freilich ſollte und wollte! Aber immer blieb es beim Sollen und Wollen! Hat nun der Hegelianer Roſenkranz dieſe Abhandlung als das Tiefſinnigſte bezeichnet, zu welchem ſich Schelling aufgeſchwungen; hat der Neuſchellingianer Wirth dieſelbe als eine der genialſten und großartigſten Hervorbringungen des deutſchen philoſophiſchen Geiſtes bezeichnet und neben dem Zugeſtändniß, daß ſie im Weſentlichen eine weitere Ausführung und wiſſenſchaftliche Verarbeitung der Böhme'ſchen Grundanſchauungen ſei, es gleichwohl nur für Bosheit und Unverſtand erklärt, in der Abhandlung eine Copie der Theologie Böhme's erblicken zu wollen: ſo wird ja wohl eine kritiſche Analyſe ihres Inhaltes der einzige Weg ſein, um ein ſachliches Urtheil über dieſes merkwürdige und berühmt gewordene Dokument des Schelling'ſchen Philoſophirens zu begründen.

1. (Einleitung). Der Begriff der Freiheit kann nicht einzeln für ſich, ſondern nur im Zuſammenhange mit dem Ganzen einer wiſſenſchaftlichen Weltanſicht betrachtet werden; denn der Begriff der Freiheit, wenn er überhaupt Realität hat kann kein untergeordneter Nebenbegriff, ſondern muß einer der herrſchenden Mittelpunkte des Syſtems ſein, und der Zuſammenhang des Begriffes der Freiheit mit dem Ganzen der Weltanſicht wird wohl immer Gegenſtand einer nothwendigen Aufgabe bleiben, ohne deren Auflöſung der Begriff der Freiheit ſelber wankend und die Philoſophie völlig ohne Werth ſein würde. Dieſe große Aufgabe allein iſt die unbewußte und unſichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß; ohne den Widerſpruch von Nothwendigkeit würde nicht Philoſophie allein, ſondern jedes höhere Wollen des Geiſtes in den Tod verſinken, der jenen Wiſſenſchaften eigen iſt, in denen er keine Anwendung hat.

Bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Syſtemen, im Leibniz'ſchen ſo gut, wie im Spinoziſchen. Und eine blos formelle Freiheit freilich, wie ſie Viele unter uns gedacht haben, wonach ſie in der bloßen Herrſchaft des intelligenten Prinzipes über das ſinnliche und die Begierden beſteht, ließe ſich ganz leicht und ſogar beſtimmter noch auch aus Spinoza herleiten. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und eine blos formelle Freiheit, daß gerade nur das Freie und ſoweit es frei iſt, in Gott, das Unfreie und ſoweit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott iſt. Aber der Fehler des Spinoziſchen Syſtemes liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott ſetzt, ſondern darin, daß es Dinge ſind, in dem abſtracten Begriffe der Weltweſen, ja der unendlichen Subſtanz ſelber, die ihm eben auch ein Ding iſt. Daher behandelt er auch den Willen als eine Sache und beweiſt dann ſehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache beſtimmt ſein müſſe, die wieder durch eine andere beſtimmt iſt und ſo fort in's Unendliche. Wenn aber die Lehre vom Begriffenſein aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Vernunftſyſtemes iſt, ſo muß ſie zum wenigſten erſt belebt und der Abſtraction entriſſen werden, ehe ſie als Prinzip des Syſtems gelten kann. Die Bildſäule des Pygmalion muß erſt durch warmen Liebeshauch beſeelt werden. Das Spinoziſche Syſtem war ein einſeitig realiſtiſches; Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus war dagegen ſchon die in ſeinen erſten Schriften ausgeſprochene Abſicht der Beſtrebungen des Verfaſſers. Der Spinoziſche Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeiſtigt, erhielt in der höheren Betrachtungsweiſe der Natur und der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Geiſtigen eine lebendige Baſis, woraus Naturphiloſophie erwuchs. Konnte dieſe zwar als bloße Phyſik für ſich beſtehen, ſo wurde ſie dagegen in Bezug auf das Ganze der Philoſophie jederzeit nur als der eine, nämlich reelle Theil derſelben betrachtet, der erſt durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrſcht, der Erhebung in das

eigentliche Vernunftſyſtem fähig. In dieſer, der Freiheit, wurde behauptet, finde ſich der letzte potenzirende Act, wodurch ſich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. Es giebt in letzter und höchſter Inſtanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen iſt Urſein, und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben, wie Grundloſigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden.

Bis zu dieſem Punkte iſt die Philoſophie zu unſerer Zeit durch den Idealismus gehoben worden, und erſt bei dieſem können wir eigentlich die Unterſuchung unſeres Gegenſtandes aufnehmen. So gewiß wir aber dem Idealismus den erſten vollkommenen Begriff der Freiheit verdanken, ſo läßt er uns dennoch in der Lehre von der Freiheit völlig rathlos. Es reicht keineswegs hin zu behaupten, daß Thätigkeit, Leben und Freiheit auch das wahrhaft Wirkliche ſeien; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche — die Natur, die Welt der Dinge — Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe oder, im Fichte'ſchen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit Alles, ſondern auch umgekehrt Alles Ichheit ſei. Die Freiheit iſt zum Eins und Alles der Philoſophie zu machen. Der idealiſtiſche Begriff der Freiheit iſt die wahre Weihe für den höheren Realismus der Philoſophie unſerer Zeit, die Freiheit die innerſte Vorausſetzung deſſelben. Und merkwürdig wird es immer bleiben daß Kant, nachdem er zuerſt Dinge an ſich von Erſcheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterſchieden und nachher Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, dieſen einzig möglichen poſitiven Begriff des Anſich auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch er ſich unmittelbar zu einem höheren Standpunkt der Betrachtung erhoben hätte. Iſt aber Freiheit der poſitive Begriff des Anſich überhaupt, das Weſen der Dinge an ſich; ſo wird die Unterſuchung über menſchliche Freiheit wieder in's Allgemeine zurückgeworfen. Um alſo das Be-

ſtimmte und die ſpecifiſche Differenz gerade der menſchlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht aus; denn der Idealismus giebt einerſeits nur den allgemeinen, andrerſeits den blos formellen Begriff der Freiheit; der reale und lebendige Begriff derſelben aber iſt, daß ſie ein Vermögen des Guten und des Böſen ſei. Und dies iſt der Punkt der tiefſten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit; eine Schwierigkeit, die mehr oder weniger alle Syſteme trifft. Am auffallendſten trifft ſie allerdings den Begriff der Immanenz: denn entweder wird ein wirkliches Böſe zugegeben, ſo iſt es unvermeidlich, das Böſe in die unendliche Subſtanz oder den Urwillen mitzuſetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommenſten Weſens gänzlich zerſtört wird*); oder aber es muß auf irgend eine Weiſe die Realität des Böſen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verſchwindet. Wird dagegen zwiſchen Gott und den Weltweſen auch nur der allerweiteſte Zuſammenhang angenommen, ſo iſt die Schwierigkeit nicht geringer. Wird alles Poſitive der Creatur als von Gott kommend angenommen, ſo muß, wenn im Böſen etwas Poſitives iſt, auch dieſes von Gott kommen und das Poſitive des Böſen, ſo weit es von Gott kommt, alſo das im Böſen eigentlich Seiende wäre gut; woher iſt aber dann dasjenige, worin dieſes Seiende iſt, was iſt die Baſis, welche eigentlich das Böſe ausmacht? Wird dagegen, mit Spinoza, behauptet, daß im Böſen überall nichts Poſitives ſei, daß es gar nicht wirklich exiſtire und der Unterſchied der Handlungen ein bloßes Mehr oder Minder der Vollkommenheit ſei, wodurch kein Gegenſatz begründet wird; ſo verſchwindet das Böſe gänzlich. Soll nun aber etwa die Freiheit, als ein Vermögen zum Böſen, eine von Gott unabhängige Wurzel haben, ſo entſtände ein Dualismus, der ein Syſtem der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft wäre. Und wenn man auch endlich das ganze Daſein der Welt als eine Entfernung von Gott an-

*) Damit iſt aber in der That um ſo weniger etwas verloren, als der Begriff eines allervollkommenſten Weſens von vornherein eine leere Abſtraction iſt.

ſehen wollte, ſo würde die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgeſchoben, aber nicht aufgehoben.

Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein ebenſo leeres und abgezogenes Syſtem, als das Leibnitziſche, Spinoziſche oder irgend ein anderes dogmatiſches. Der Abſcheu gegen alles Reale, welcher das Geiſtige durch jede Berührung mit Realem zu verunreinigen meint, muß den Blick auch für den Unſprung des Böſen blind machen. Die ganze neueuropäiſche Philoſophie ſeit Carteſius hat dieſen gemeinſchaftlichen Mangel, daß die Natur für ſie nicht vorhanden iſt und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Idealismus iſt Seele der Philoſophie, Realismus ihr Leib; nur beide zuſammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letztere das Prinzip hergeben; aber er muß Grund und Mittel ſein, worin der erſtere ſich verwirklicht und Fleiſch und Blut annimmt. Nur aus den Grundſätzen einer wahren Naturphiloſophie läßt ſich diejenige richtige Anſicht entwickeln, welche der vorliegenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. —

Damit alſo hatte Schelling, dem Rathe Baader's entſprechend, die dürren Steppen Spinoza's verlaſſen und die ſaftigere, friſchere Weide Böhme's, ohne deſſen Namen zu nennen, betreten. Mit der Berichtigung weſentlicher Begriffe, wie er ſich ausdrückt, die von jeher, beſonders aber neuerdings verwirrt worden ſeien, ſchien es ihm nothwendig die Abhandlung einzuleiten. Wo nun aber eigentlich in der vorgeführten Erörterung die gangbaren Begriffe berichtigt worden ſein ſollen, iſt ſchwer einzuſehen. Angedeutet allerdings finden wir die Widerſprüche, in die ſich die verſchiedenen philoſophiſchen Standpunkte in Bezug auf die Erklärung des Urſprungs des Böſen verwickeln; wiefern aber dieſe Widerſprüche und die daraus hervorgehende Verwirrung in den dabei vorausgeſetzten Grundbegriffen ſelbſt ihren Urſprung hat, davon erfahren wir nicht nur Nichts, ſondern Schelling ſelbſt nimmt die meiſten dieſer landläufigen dogmatiſch feſtſtehenden Begriffe, anſtatt ſie kritiſch aufzulöſen, ſeinerſeits wieder in Gebrauch. Während er die bisherigen phi-

loſophiſchen Standpunkte des Dogmatismus bezüchtigt, verfällt er ſelbſt in denſelben Dogmatismus, welcher mit einer ganzen Reihe überlieferter Begriffe und Vorausſetzungen als mit bekannten Größen rechnet, ohne nach deren Heimathsſchein zu fragen und den geringſten Zweifel an ihrer Berechtigung und Begründung zu haben. Die Immanenz oder das Begriffenſein der Dinge in Gott, der Wille und Verſtand des Urweſens, der Unterſchied eines göttlichen Verſtandes vom menſchlichen, die Identität von Ichheit und Wille oder Freiheit, die Begriffe gut und bös, ja die Gottesidee ſelbſt gelten ihm von vornherein als ausgemachte Wahrheiten, und es ſteigt ihm auch nicht die leiſeſte Ahnung auf, daß dieſe Vorausſetzungen von dem kritiſchen Standpunkt in Anſpruch genommen werden könnten, keine Erinnerung daran, daß dieſelben vom Altmeiſter Kant wirklich in Anſpruch genommen worden ſind. Er bedient ſich ohne Bedenken der curſirenden Münzen des philoſophiſchen Dogmatismus, ohne ſich vergewiſſert zu haben, ob ſie an der Hauptſtaatskaſſe der philoſophiſchen Republik auch eingelöſt oder ob ſie von der Prüfungscommiſſion des allgemeinen Gerichtshofes der Vernunftkritik als Coburger Scheidemünze oder gar als bloße Rechenpfennige zurückgewieſen werden. Er wirft dem Spinoza vor, daß er den Willen als eine Sache behandle und identificirt ſelbſt ohne Weiteres Sein mit Wollen, als ob auch nur der abgezogene Schattenbegriff des Seins mit dem allgemeinen Begriffe des Wollens unmittelbar zuſammenfallen müſſe, geſchweige daß das lebendige, inhaltsvolle Wollen ſchlechthin im Begriffe des Daſeins aufgehen könnte. Er behauptet und verſichert beider Einheit, ohne auch nur den Verſuch gemacht zu haben, durch eine Analyſe des Begriffs Wille den vorausgeſetzten gemeinſamen Inhalt deſſelben mit dem allgemeinen Inhalte des Seins darzulegen. Er ſetzt die Begriffe gut und bös als etwas Allbekanntes voraus, ohne ſich an Hamlet's Worte zu erinnern, daß an ſich Nichts weder gut noch bös iſt, ſondern das Denken es erſt dazu macht; denn zunächſt liegt in den Worten gut und bös begreiflicherweiſe nicht ein beſtimmter Vorſtellungsinhalt, deſſen

Beziehung zum Willen gerade erſt das zu Erklärende iſt, welches dadurch, daß es mit Gott oder dem Abſoluten verknüpft wird, nicht das Mindeſte an Beſtimmtheit gewinnt. Er eifert gegen die vortreffliche Erfindung, ganze Weltanſichten mit ſolchen allgemeinen Namen, wie Pantheismus und Fatalismus zu bezeichnen, in der Meinung, daß man damit der Mühe überhoben ſei, das Eigenthümliche eines Syſtems genauer zu unterſuchen; und er ſelber glaubt nicht blos mit dem Ausdruck eines einſeitig-realiſtiſchen Syſtems das Eigenthümliche des Spinozismus richtiger bezeichnen zu können, ſondern er ſpricht fortwährend von Idealismus und Realismus und nennt ſeinen eignen Standpunkt eine Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus, als ob dies nicht gerade ſolche allgemeine Namen, wie Pantheismus und Fatalismus wären, gerade ſolche wächſerne Naſen, die Jeder nach Belieben drehen und biegen könne! Was er mit Recht von Andern und im philoſophiſchen Sprachgebrauche überhaupt vermieden wünſcht, hätte er doch folgerichtiger Weiſe vor Allem ſelbſt zu vermeiden den Anfang machen müſſen. Er kämpft gegen den Ausdruck einer den Dingen im Sinne Spinoza's beigelegten Bezeichnung als modificirter, d. h. abgeleiteter Gott, als welcher nicht Gott im eigentlichen, eminenten Sinne heißen könne, und einige Seiten ſpäter findet er den Begriff einer derivirten Abſolutheit oder Göttlichkeit, wie ſolche der Natur zukomme, ſo wenig widerſprechend, daß er denſelben geradezu für den Mittelbegriff der ganzen Philoſophie erklärt. Ob man hierin die von Schelling in der Einleitung zu ſeiner Abhandlung in Anſpruch genommene Berichtigung oder vielmehr eine noch größere Verwirrung überlieferter dogmatiſcher Begriffe zu finden habe, wird nicht zweifelhaft ſein.

2. (Der Grundgedanke der neuen Weltanſicht.) Die Naturphiloſophie unſerer Zeit — d. h. Schelling in ſeiner „Darſtellung" des Identitätsſyſtemes — hat zuerſt in der Wiſſenſchaft die Unterſcheidung aufgeſtellt zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es blos Grund von Exiſtenz iſt. Dieſe Unterſcheidung iſt ſo alt, als

die erſte wiſſenſchaftliche Darſtellung derſelben in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. Ohnerachtet es eben dieſer Punkt iſt, bei welchem ſie auf das beſtimmteſte vom Wege des Spinoza ablenkt, ſo konnte doch in Deutſchland bis auf dieſe Zeit behauptet werden, ihre metaphyſichen Grundſätze ſeien mit denen des Spinoza einerlei. Und obwohl eben jene Unterſcheidung es iſt, ſo verhinderte dies nicht ſie der Vermiſchung Gottes mit der Natur anzuklagen. —

Man ſieht, der große Meiſter nimmt den Mund ſehr voll! War es aber nicht auch des Frevels zu viel, daß man nicht etwa in der Türkei oder in Rußland, wo es verzeihlich geweſen wäre, ſondern in Deutſchland, im Herzen Europa's ſelbſt, wo man doch Schelling's Sprache als die eigene Mutterſprache verſtand, in Schelling einen Pantheiſten und Spinoziſten zu erblicken wagte, da er doch ſchon im Jahre 1801 in ſeiner authentiſchen „Darſtellung" ſeines Identitätsſyſtems auf's Beſtimmteſte vom Wege des Spinoza abgelenkt war — und wohin? Zunächſt zu dem Italiener Giordano Bruno, deſſen Quelle ihm Jacobi im Anhang zu den Briefen über die Lehre Spinoza's geöffnet hatte. Der Mann aber, der ſo glücklich iſt, die Deutſchen über den Punkt zu belehren, wo er ſich von Spinoza ſchied, hat es verſchmäht, auch die Weide zu bezeichnen, wo er ſchon damals ſeine Roſſe graſen ließ, ehe er ſie zur Krippe Böhme's führte. Bereits Bruno aber hatte in der Subſtanz oder Potenz von dem Unterſchied und der Identität der Urſache und des Prinzips geſprochen. Prinzip oder formelle Urſache hatte er den innerlich thätigen Grund als Quelle des möglichen Daſeins, und wirkende Urſache hatte er den äußerlich thätigen Grund als Quelle der wirklichen Exiſtenz genannt und dabei gelehrt, daß nach ihrem formalen Grunde die Dinge ſchon früher vorhanden ſein müſſen, ehe das mögliche Daſein in wirkliche Exiſtenz trete. Beide aber, formelle und wirkende Urſache, ſind zugleich nach Bruno identiſch. Dieſe Unterſcheidung hatte ſich Schelling in ſeiner Darſtellung des Identitätsſyſtems in ſeiner Weiſe angeeignet, d. h. in einzelnen unverſtändlichen und zerſtreuten Sätzen ſeinen na-

turphiloſophiſchen Anſchauungen über das Verhältniß des Lichtes und der Schwerkraft aufgepfropft. Attractiv- und Expanſivkraft — ſo hatte er geſagt — ſind als ſeiend im erſten Exiſtirenden der immanente Grund der Realität derſelben, und die Kraft, durch welche beide als ſeiend und als dieſer immanente Grund des primum existens geſetzt werden, iſt die Schwerkraft. Nicht an ſich (ſo wird es dann näher beſtimmt), ſondern durch dieſe Attractiv- nnd Expanſivkraft, welche ihr gleich ſind, iſt die abſolute Identität unmittelbarer Grund des erſten Exiſtirenden, abſolut unmittelbar und an ſich iſt ſie Grund des Reellſeins von beiden Kräften. Eben darum *iſt* aber die abſolute Identität in der Schwerkraft noch nicht als ſeiend, ſie *iſt* vielmehr nur, nachdem beide Grundkräfte als ſeiend geſetzt ſind. Im Lichte dagegen iſt die abſolute Identität ſelbſt, ſofern ſie iſt, d. h. rein ideell; ſie geht im Lichte ſelbſt, als dem Exiſtirenden, in der Wirklichkeit auf; ſie iſt im Lichte ſelbſt das Reelle und nicht bloßer Grund der Realität. Die Schwerkraft kann als die abſolute Identität gedacht werden, nicht ſofern dieſe *iſt*, ſondern ſofern ſie der Grund ihres eigenen Seins, alſo ſelbſt *nicht* in der Wirklichkeit iſt. Unter Natur im Allgemeinen iſt daher die abſolute Identität überhaupt zu verſtehen, ſofern ſie nicht als ſeiend, ſondern als Grund ihres Seins betrachtet wird; wir nennen Alles Natur, was jenſeit des abſoluten Seins der abſoluten Identität liegt.

So der Naturphiloſoph im Jahre 1801. Wie er in der That für ſeinen eigenen phantaſtiſch-gährenden Wirrwar hier über eine Reihe von Jahren hinaus ein gutes, nur in Betreff der Quelle, aus der ihm dieſe Offenbarung floß, ein ſchlechtes Gedächtniß zeigt, ſo giebt er ſich nun den Schein und will ſeine Leſer glauben machen, daß, was er jetzt über den Unterſchied von Grund und Exiſtenz in Gott an Meiſter *Böhme's* Hand eröffnet, ſeine eigene Entdeckung ſei. Denn in der That weiß auch die gährende Phantaſie des Görlitzer Theoſophen von einem Grunde Gottes zu erzählen, der keines Urſprunges ſei, ſondern ungründlicher Wille; Gott ſei urſprünglich noch kein Weſen, ſondern blos Begehren

oder Sucht nach Weſen, blos Kraft oder Verſtand zum Weſen, und der unergründliche Wille oder die ewige Natur in Gott ſei eben der das Weſen begehrende Geiſt und als ſolcher die Urſache des Willens in Gott. Dieſes urweſentliche Verhältniß in Gott ſoll, behauptet jetzt Schelling, aus jenem vom Identitätslehrer längſt ausgeſprochenen analogiſchen Verhältniß der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden können. Die von den Dingen ausgehende Betrachtung führe auf die nämliche Unterſcheidung beim Abſoluten. Dies erläutert Schelling in folgender Weiſe:

Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelber haben. Das ſagen alle Philoſophien; aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriffe, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz, er iſt die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, ſo iſt es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Zirkel, daraus Alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm erzeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes und kein Letztes, weil Alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere iſt. Gott hat in ſich einen inneren Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm als Exiſtirendem vorangeht; aber ebenſo iſt Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als ſolcher nicht ſein könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte. —

Enthält dieſes Raiſonnement den Grundgedanken der neuen Weltanſicht, auf welchen die ganze Abhandlung gebaut iſt, ſo fragt man nach der logiſchen Grundlage und Begründung derſelben. Schelling giebt ſie in der vorausgeſchickten einleitenden Erörterung, indem er das logiſche Identitätsgeſetz oder das Verhältniß zwiſchen dem durch die Copula verbundenen Subject und Prädicate, wie ſolches im logi-

ſchen Satze auftritt, mit dem logiſchen Geſetz vom Grunde oder dem Verhältniß von Grund und Folge verknüpft und beide Geſetze aus der Sphäre des formalen Denkens, wo beide ihre Gültigkeit haben, auf das Abſolute überträgt. Dies nennt er die höhere Anwendung beider Geſetze und empfiehlt denen, die davon nichts wiſſen wollen, das gründlichere Studium der Logik. Sehen wir nun davon ab, daß Schelling bis dahin ſtets und mit aller Entſchiedenheit die Anwendung aller Verſtandesbegriffe und Reflexionsverhältniſſe auf das Abſolute grundſätzlich verſchmäht und die abſolute Erkenntniß lediglich auf die intellectuelle Vernunftanſchauung beſchränkt hatte; ſo haben wir die Phyſiognomie dieſer logiſchen Baſis und Motivirung, die er jetzt der Grundvorausſetzung ſeiner neuen Weltanſchauung zu geben verſucht, etwas genauer zu betrachten.

Die alte, tiefſinnige Logik, heißt es, unterſchied Subject und Prädicat als vorangehendes und folgendes, und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgeſetzes aus. Dieſes nämlich drückt keine Einheit aus, die ſich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progreſſiv und darum unempfindlich und unlebendig wäre; ſondern die Einheit dieſes Geſetzes iſt eine unmittelbar ſchöpferiſche. In dem ſcheinbar tautologiſchen Satze: der Körper iſt Körper, wird beim Subject an die Einheit, beim Prädicat an die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenſchaften gedacht, die ſich zu demſelben wie Vorangehendes und Folgendes verhalten. Eben dies iſt der Sinn einer anderen älteren Erklärung (— bei wem ſich dieſelbe finde, wird aber verſchwiegen! —), nach welcher Subject und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete entgegengeſetzt wurden. Das Ewige muß darum unmittelbar und ſo, wie es in ſich ſelbſt iſt, auch Grund ſein. Dasjenige, wovon es durch ſein Weſen Grund iſt, iſt inſofern ein Abhängiges und, nach der Anſicht der Immanenz, auch ein in ihm Begriffenes. (Einige Seiten ſpäter heißt es freilich, bei dem abſoluten Verhältniß ſolle der Begriff der Immanenz, wiefern dadurch ein todtes Begriffenſein der Dinge in Gott ausgedrückt werde, völlig be-

ſeitigt werden!). Aber Abhängigkeit hebt Selbſtändigkeit und Freiheit nicht auf; ſie beſtimmt nicht das Weſen, ſondern ſie ſagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer ſein möge, nur als Folge von dem ſein könne, von welchem es abhängig iſt; ſie ſagt nicht, was es ſei und was es nicht ſei. Jedes organiſche Individuum iſt als ein Gewordenes nur durch ein Anderes, und inſofern abhängig nicht dem Sein, ſondern nur dem Werden nach. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht ſelbſtändig, ſo wäre es eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes und daher auch keine wirkliche Folge. Eine Folge, die nicht Setzen eines Selbſtändigen, nicht Zeugung iſt, würde der Idee des göttlichen Weſens völlig widerſprechen. Wie man ſich auch die Art der Folge der Weſen aus Gott denken möge, ſie kann nie eine mechaniſche, ein bloßes Bewirken oder Hinſtellen ſein, wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt wäre. Die Folge der Dinge aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes. (Geht aber dann nicht offenbar das Weſen des Sichoffenbarenden in die aus Gott folgenden und immerhin ſelbſtändigen Dinge als „Repräſentationen der Gottheit" zugleich nothwendig mit über, was oben geläugnet wurde? Wie kann die Natur abgeleitete Abſolutheit ſein, wenn nicht in ſie, wiefern ſie Folge iſt, das Weſen der Göttlichkeit überginge?)

Gegen dieſe von dem neubekehrten Logiker und Metaphyſiker des in ſich unterſchiedenen Abſoluten verſuchte logiſche Begründung iſt — nach Maßgabe der von Schelling ſelbſt feſtgeſtellten Geſichtspunkte und ihrer eigenen Conſequenzen — Folgendes zu bemerken. Zunächſt hat keine — und nur Schelling weiß, welche? — ältere Logik gelehrt, daß das logiſche Identitätsgeſetz unmittelbar und ohne Weiteres mit dem logiſchen Geſetz vom Grunde zuſammen falle, oder gar, daß der Begriff des Subjects der ſchöpferiſche Grund des Prädicats ſei; ſondern nur dies wurde hervorgehoben, daß der im Subject enthaltene Begriff dem im Prädicat enthaltenen Begriffe inſofern ſtets folge, als mit erſterem nothwendig zugleich als eine Beſtimmung deſſelben das Prädicat

mitgeſetzt ſei. In dem Satze: Körper iſt Körper — geht nicht der Subjectbegriff als Einheit dem Prädicatbegriffe, als den im Begriffe des Körpers enthaltenen Eigenſchaften, in dem Sinne voran, als ob jene Einheit das eingewickelte blos ideelle Sein und jene im Begriff enthaltenen einzelnen Eigenſchaften die entfaltete Wirklichkeit bezeichneten. Sondern beide, ſowohl der Subjectbegriff, als der Prädicatbegriff, enthalten gleichermaßen das Weſen, als wirklich exiſtirendes, nur jener als Summe und Collectiveinheit, dieſer dagegen ausgeſprochene Mannichfaltigkeit der einzelnen Inhaltsbeſtimmungen. Außerdem iſt die Art, wie Schelling das Verhältniß des Grundes zur Folge faßt, bei näherer Betrachtung in ſich unhaltbar und ruht auf einer ganz äußerlich-mechaniſchen und abſtract-ſophiſtiſchen Auffaſſung. Gerade das von Schelling beigezogene Beiſpiel macht dies klar. Freilich iſt das organiſche Individuum, als ein Gewordenes, nur durch ein Anderes geworden; aber gerade darin iſt es nicht blos dem Werden oder Hervorgehen, ſondern recht eigentlich auch dem Sein und Weſen nach von dieſem Andern, aus dem es hervorgeht, abhängig und durch daſſelbe weſentlich bedingt und beſtimmt, mag es auch immer als Selbſtändiges für ſich auftreten. Was in Folge des Grundes nicht dem Weſen nach wird, nicht auch dem Weſen nach durch den Grund bedingt iſt, das wird überhaupt nicht und geht als Folge gar nicht hervor; denn Folge wie Grund ſind nicht als abgezogene Allgemeinheiten wirkſam, ſondern ſtets nur als ganz ſpecifiſch beſtimmter Grund und Folge. Endlich aber beruht das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge weſentlich auf einem Vorhergehen des erſteren der Zeit oder der Priorität des Weſens nach. Gerade dies aber ſoll, wie Schelling ausdrücklich hervorhebt, vom Abſoluten nicht gelten, in welchem kein Früher oder Später ſtatthaben ſoll, ſo daß in Gott der innere Grund ſeiner Exiſtenz ihm als Exiſtirenden ebenſo vorangehe, wie er zugleich wiederum das Früher des Grundes ſei. Mit dieſer Einſchränkung aber iſt der Begriff des Grundes wie der Begriff der Folge überhaupt aufgehoben; es bleibt von dem Inhalte des Satzes vom

Grunde Nichts mehr übrig, und es kann von Grund und Folge in Gott überhaupt gar nicht geſprochen werden. Die Exiſtenz Gottes und ihr Grund müßten nothwendig, wenn folgerichtig gedacht wird, unmittelbar zuſammenfallen. Es war eine unſtatthafte Willkür, wenn Schelling früher das logiſche Geſetz der Identität, das ein formales Geſetz des menſchlichen, endlichen Denkens iſt, auf das Abſolute übertrug. Dieſelbe logiſche Willkür iſt es, wenn er jetzt den aus der Betrachtung der Erſcheinungen gewonnenen Satz vom Grunde ebenfalls verabſolutirt, d. h. auf den Begriff des Abſoluten anwendet, wo er doch ſelbſt zugeſteht, daß hier der Grund nicht mehr Grund und die Folge nicht mehr Folge, ſondern jedes von beiden nur im Andern und durch das Andere ſei.

Das logiſche Fundament alſo, worauf Schelling ſeinen Gottesbegriff gründet, iſt in Wahrheit hohl und grundlos; welche Ausſichten eröffnen ſich hieraus für das auf ſolchem Fundament zu errichtende Gebäude ſelbſt?

3. (Die Unterſchiede in Gott.) Der Begriff des Werdens iſt der einzige der Natur der Dinge angemeſſene; aber ſie können nicht werden in Gott, abſolut betrachtet, indem ſie unendlich von ihm verſchieden ſind. Um von Gott geſchieden zu ſein, müſſen ſie in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch Nichts außer Gott ſein kann, ſo können die Dinge ihren Grund nur in dem haben, was in Gott ſelbſt nicht er ſelbſt iſt, d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Menſchlich gedacht, iſt dieſes Weſen die Sehnſucht, die das Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine, aber doch mit ihm gleich ewig; ſie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, und inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt, für ſich betrachtet, Wille, in welchem kein Verſtand iſt, aber doch Sehnſucht und Begierde deſſelben, d. h. ein Wille, deſſen Ahnung der Verſtand iſt, deſſen Sehnſucht ſich nach dem Verſtande richtet, ohne ihn ſchon zu erkennen.

Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung,

durch welche — da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann, als Gott — ſich Gott ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfang bei Gott und der in Gott gezeugte Gott. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand und das — räthſellöſende — Wort der Sehnſucht, und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen freiſchaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfangs regelloſen Natur als in ſeinem Element oder Werkzeug bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Saamen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil nämlich dieſes Weſen der anfänglichen Natur nichts Anderes iſt, als der ewige Grund zur Erkenntniß Gottes, ſo muß es in ſich ſelbſt, obwohl verſchloſſen, das Weſen Gottes gleichſam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten.

Die Sehnſucht aber, vom Verſtande erregt, ſtrebt nunmehr, den in ſich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem alſo der Verſtand oder das in die anfängliche Natur geſetzte Licht, die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit erregt, eben in dieſer Scheidung aber die im Geſchiedenen verſchloſſene Einheit, dem verborgenen Lichtblick, hervorhebt; ſo entſteht auf dieſe Art zuerſt etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorſtellung, ſondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grunde verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten, aber nicht völlig auseinander getretenen Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das lebendige Band aber, das in der Scheidung, alſo aus

der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte entſteht, iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, ſo bleibt ſie ebendamit unabhängig von ihm, als ein beſonderes, für ſich beſtehendes Weſen. —

Eine merkwürdige Fälſchung und Escamotage von Begriffen iſt es zunächſt, was in dieſem in Böhme'ſcher Terminologie vorgetragenen Raiſonnement auffällt. In der einleitenden logiſchen Begründung, die Schelling ſeiner vorzutragenden neuen Gotteslehre zu geben für gut hielt, iſt von dem logiſchen Verhältniß zwiſchen Grund und Folge die Rede, welches von der Analogie des Verhältniſſes zwiſchen Subject und Prädikat im logiſchen Satze auf das metaphyſiſche Verhältniß des in Gott ſein ſollenden Unterſchiedes übertragen wird. Erſchien dieſe Uebertragung von vornherein als eine unberechtigte Willkür, ſo geſellt ſich zu dieſer erſten nunmehr noch die andere Willkür, daß durch die Taſchenſpielerkunſt des Phantaſiedenkens jetzt ſtatt des Grundes im Sinne der die Folge begründenden, ihr vorangehenden wirkenden Urſache der Grund in dem Sinne, in welchem Böhme das Wort nimmt, als Fundament, Subſtrat oder Unterlage, auf welcher und aus welcher nach Analogie der Zeugung und Entwickelung etwas Anderes hervorgeht, ſtillſchweigend untergeſchoben wird. Dadurch wird in das Abſolute ein Werden, eine Entwickelung, ein Geſchehen verlegt; es wird in demſelben eine „vollkommene Geburt" angenommen, wobei (wie Schelling ſagt) das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löſt und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Weſen aus der Natur (in Gott) entſteht, welches das in den andern noch Ungeſchiedene geſchieden enthalten ſoll. Wo aber Entſtehen, Entfaltung, Veränderung ſtattfindet, ſind nothwendig Beziehungen der Zeit, Vor- und Nachher, Früher und Später vorauszuſetzen. Gleichwohl ſollen alle dieſe Vorgänge im Abſoluten die Beziehung der Zeit ausſchließen und in dem ewigen Zirkel, daraus in Gott Alles wird, kein Erſtes und Letztes ſein. Dies iſt ein

offenbarer, durch keine ältere oder neuere Logik, und wäre sie noch so tiefſinnig, aufzulöſender Widerſpruch. Denn mag immer hier Alles ſich gegenſeitig vorausſetzen und keines das Andere, keines aber auch ohne das Andere ſein; mag immer der Grund zugleich die Folge und die Folge zugleich der Grund, das Vorher zugleich das Nachher und umgekehrt ſein: immer ſind es Vorgänge, Veränderung, Wechſel, Entſtehen, Entfalten — lauter Beziehungen, welche nothwendig die Zeit vorausſetzen. Mag ein gährendes und verworrenes Phantaſiedenken von ewigem Geſchehen im Abſoluten faſeln; alle Bewegung, alles Geſchehen iſt nur auf Grund der Zeit, nur in ihr möglich, wenn es gleich anfang- und endlos ſein mag. Wo Entfalten, Werden, Hervorgehen des Einen aus dem Anderen ſtattfindet, tritt das Verhältniß der Wechſelwirkung zwiſchen Bedingendem und Bedingtem hervor, was doch der Begriff des Unbedingten, um deſſen Beſtimmung ſich's handelt, geradezu ausſchließt. Das hohle und leere Schattenbild ſeines Abſoluten erhält alſo bei Schelling nur dadurch Inhalt, daß es mit Beziehungen und Beſtimmungen ausgeſtopft wird, die ohne Ausnahme alleſammt der unter die Geſetze des Zeitlichen und Bedingten fallenden daſeienden und erſcheinenden Wirklichkeit entlehnt ſind und mit der offenbarſten Gewaltſamkeit in's Ueberzeitliche und Unbedingte hinaufgeſchraubt werden. Das nennt Schelling: uns dieſe Verhältniſſe „menſchlich näher bringen", und er zieht überall Ausdrücke, Analogien und Erläuterungen aus der daſeienden Wirklichkeit herbei, um mit einem „Gleichſam" der Phantaſie die Brücke zu bahnen. Wo aber dieſes Gleichſam ſeine Rolle ſpielt, iſt der Begriff, iſt Philoſophie am Ende. Darum vermag ſich auch Schelling nur noch mittelſt der myſtiſchen, formloſen Terminologie Böhme's weiter über dieſe im Abſoluten vorſichgehenſollende übermenſchliche, überzeitliche, übergeſchichtliche Geſchichte zu erklären. Nachdem aber die eminente Verſtandeskraft des Alles zermalmenden Kant ſolchen Ueberſchwänglichkeiten nicht etwa blos ironiſch oder humoriſtiſch ihren Platz angewieſen, ſondern das ganze Gewebe der

ihnen zum Grunde liegenden Sophiſticationen, Trugſchlüſſe und Selbſttäuſchungen des ſeine Erfahrungsgrenzen überſchreitenden Phantaſiedenkens blosgelegt hat, iſt es geradezu lächerlich, ſich durch Aufwärmung des vermeintlichen Tiefſinns vergangener Jahrhunderte in ſolche transſcendente Geſchichten und Prozeſſe zu verlieren, von einem Unterſchiede des Abſoluten in und von ſich ſelbſt, von Selbſterzeugung und Selbſtentwickelung deſſelben zu reden. Was ſich erzeugt, entwickelt und entfaltet, hat ſeinen Platz in Zeit und Raum, in der daſeienden und erſcheinenden Welt. Hic Rhodus, hic salta! heißt die Parole des Denkers und Forſchers. Was darüber hinausgeht, ſind willkürliche Spiele einer denkentfeſſelten, ſchwärmenden Einbildungskraft. Und woher in aller Welt — abgeſehen von den Böhmiſchen Wäldern, in denen er das Holz zu ſeinem theoſophiſchen Gebäude fällte — weiß denn Schelling alles das, was er uns über die Vorgänge im Abſoluten vorerzählt? Wenn alle Tage der Menſch aus dem Dunkel des Verſtandloſen, aus der Nacht zum Licht des Daſeins geboren wird, was berechtigt uns, ſolchen in einem ganz beſtimmt abgegrenzten Gebiete des durch und durch und in der verwickeltſten Weiſe bedingten Daſeins ſtattfindenden Vorgang auf das Unbedingte oder Abſolute zu übertragen? Wie will man die Willkür eines Verfahrens beſchönigen, das lauter bedingte Vorgänge und zeitliches Geſchehen aus dem Erſcheinungsgebiete des allewege bedingten Daſeins in den Begriff des Unbedingten hineinſchiebt und damit die begrifflichen Grenzen aller Verſtandesbeſtimmungen über die Erfahrungswelt immerfort verwirrt und verwiſcht? Wenn alle einzelnen erſcheinenden Dinge ihre Begründung, ihr Bedingtſein in dem All der Bedingungen finden, jedes einzelne Glied in der Reihe der Bedingungen von der in's Unendliche fortgehenden, uns unergreifbaren ganzen Reihe als unendlicher getragen iſt: ſo folgt daraus für ein folgerichtiges Denken weiter Nichts, als daß außer dieſem All der Bedingungen überhaupt Nichts iſt; und nur eine nichtsſagende, leere Tautologie, welche die unendliche Reihe der Bedingungen als X bezeichnet und

Abſolutes nennt, kann dieſen Satz ſo ausdrücken, daß Nichts außer dem Abſoluten oder Gott ſei, da vielmehr dem allein zuläſſigen Sinne des Satzes entſprechend das Abſolute eben nichts Anderes als das Nichts iſt, welches übrig bleibt, wenn vom All der Bedingungen abſtrahirt wird.

4. (Die Möglichkeit des Guten und Böſen.) Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entſtandenen Weſen — ſo fährt Schelling fort und läßt den erſtaunten Leſer ohne Aufklärung über den gewaltigen salto mortale, den er ohne alle Spur einer Brücke, eines Ueberganges aus der in Gott angenommenen Natur in die wirkliche, erſcheinende Natur macht. Mit einer erſtaunlichen Naivetät ſpricht er mit Einem Male von Weſen, die auf die angezeigte Art aus der Natur entſtanden ſein ſollen, während er uns bisher nur von der in Gott ſeienden Natur, als dem ewigen Grunde ſeiner Exiſtenz, und lediglich von überweltlichen, im Abſoluten ſtattfindenden Vorgängen unterhalten hat. Wir haben dieſen ganz unvermittelten, gewaltſamen Sprung wenigſtens ad acta zu nehmen, da ihn unſer transſcendentaler Führer gänzlich ignorirt. Er fährt alſo fort: Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entſtandenen Weſen hat ein doppeltes Prinzip in ſich. Das erſte Prinzip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden oder wodurch ſie im bloßen Grunde ſind. Da aber zwiſchen dem, was im Grunde, und dem, was im Verſtande vorgebildet iſt, doch eine urſprüngliche Einheit ſtattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade, Eins in jedem Naturweſen. Das Prinzip, ſofern es dunkel iſt und aus dem Grunde ſtammt, iſt der Eigenwille der Creatur, der aber, ſofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht, als dem Prinzip des Verſtandes, erhoben iſt, es nicht faßt, bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille iſt. Dieſem Eigenwillen der Creatur ſteht der Verſtand als Urwille oder Univerſalwille entgegen, der

jenen gebraucht und denſelben als bloßes Werkzeug ſich unterordnet.

Wenn aber endlich durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerſte und tiefſte Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt; ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, ſofern es ein einzelnes iſt, ebenfalls ein Particularwille, an ſich aber oder als Centrum aller andern Particularwillen mit dem Urwillen oder dem Verſtande Eins, ſo daß aus beiden jetzt ein einziges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Creaturen, außer im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Prinzips und in ebendemſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts; in ihm ſind beide Centra, der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel. Der Wille des Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt, d. h. creatürlich iſt, ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Prinzip, ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu ſein, in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt; denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur, das ausgeſprochene, reale Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel. Nun ſind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Conſonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erſt im Menſchen alſo wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen, und eben in dem ausgeſprochenen Wort offenbart ſich der Geiſt d. h. Gott als actu exiſtirend. Geiſt iſt in Gott.

Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Identität beider Prinzipien ebenſo unauflöslich, als in Gott, ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott als Geiſt würde nicht offenbar. Diejenige Einheit alſo, welche in Gott unzertrennlich iſt,

muß im Menſchen zertrennlich ſein, und dies iſt die Möglichkeit des Guten und des Böſen. —

Löſen wir dieſes verworrene Gewebe von inneren Widerſprüchen in ſeine Elemente auf, ſo zerrinnt es in Nichts.

Die Kategorien zunächſt, aus welchen dieſes Raiſonnement zuſammengewoben wird, ſind die beiden Prinzipien Dunkel und Licht oder Eigenwille und Urwille und die Verklärung oder Transmutation des dunkeln Prinzips in das Licht des Verſtandes; ferner höchſtes und tiefſtes Centrum, zertrennliche und unzertrennliche Einheit, auflösliche und unauflösliche Identität, endlich als das Band, wodurch die Gegenſätze zuſammengeſchweißt werden, das in allen Phaſen des Schelling'ſchen Philoſophirens wiederkehrende „Sofern" oder „Inwiefern", das idealiſtiſch verklärte Quatenus des Spinoza, das in Wahrheit nichts Anderes iſt als das unheimlich verworrene Thun der gährenden Phantaſie ſelbſt, die zwiſchen den durch die Willkür der Abſtraction gewonnenen Gegenſätzen hinüber und herübertaumelt, ohne ihrer wiederum anders Meiſter werden zu können, als dadurch, daß ſie durch Machtſprüche in den dunkeln Grund ihres Urſprunges zurückgewieſen werden.

In jedem Naturweſen ſollen die zwei Prinzipien ſein. Was iſt nun aber, ſage es uns doch der theoſophiſche Phantaſt, um an einer beſtimmten Naturgeſtalt mit ſeiner Weisheit die Probe zu machen! was iſt in der Pflanze das dunkle Prinzip des Eigenwillens, was iſt andrerſeits in ihr das Lichtprinzip des Verſtandes oder Univerſalwillens! Wir erhalten darüber nicht die geringſte aufklärende Andeutung; wer ſie ſucht, wird ſich in die öden Steppen der alten Idealitäts-Naturphiloſophie oder in die theoſophiſchen Aphorismen der Schelling'ſchen Jahrbücher wenden müſſen. Aber laſſen wir ihn dort ad Graecas Calendas ſuchen. Genügen wir uns beſcheidentlich an dem, was uns hier Schelling wirklich bietet! Wie denkt ſich der Theoſoph, der im Dunkel der Böhmiſchen Wälder nach dem Lichte ringt, die Verklärung des Pflanzenweſens, die Erhebung deſſelben in das Centrum des Lichtes? Wie ſtellt er

ſich vor, daß der Partikularwille des Pflanzenweſens das Centrum aller andern pflanzlichen Particularwillen ſei? Eine ſolche Erhebung in's Centrum, du dummer Frager, findet gar nicht Statt in der Pflanze, ſo wenig wie im Thier und in irgend einem Gewürm, das auf Erden kreucht, ſondern einzig und allein im Menſchen! Und warum? ſo wagſt du dich ſchüchtern vor dem Quos ego! des Erderſchütterers heraus. Weil (wirſt du belehrt) die beiden Prinzipien in den übrigen Naturweſen, die nicht Menſch heißen, wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen nicht zur völligen Conſonanz kommen! Weil in ihnen das löſende Wort noch zurückgehalten und unvollſtändig iſt! Aber, fragſt du den Myſtagogen der Weltſchöpfung, der dabei war, als die Berge wurden und über den Waſſern der Geiſt der Ichheit ſich erhob, aber wie kommt denn eine Mangelhaftigkeit in den göttlichen Grund, daß den das löſende Wort auszuſprechen ſtrebenden Naturweſen dies nur unvollſtändig gelingt? Und was iſt der oder die oder das Hemmende, durch welches das auszuſprechende Wort dort noch zurückgehalten wird? Keine Antwort erfolgt auf dieſe Fragen; der Weiſe kehrt den Fragern den Rücken, ſeine Lippen murmeln ein mürriſch-vornehmes: Dumme Menſchen, die ihr mich nicht verſteht!

Aber wir beſchwichtigen unſere Zweifel, denn wir ſind die Lernenden, gekommen, um ſeiner Weisheit auf den Grund zu hören, und Er iſt der große Meiſter, der das mysterium magnum des göttlichen Grundes erſchaute! Erſt im Menſchen alſo wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort wirklich ausgeſprochen, und in dem ausgeſprochenen Worte offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend! Aber einige Seiten vorher hatte ja Schelling geſagt, daß ſchon der Grund der Exiſtenz Gottes nicht ſein könnte, wenn nicht Gott actu exiſtirte. Er exiſtirte demnach offenbar ſchon actu, bevor im Menſchen das „Wort ausgeſprochen" wurde. Wie kommt es, daß es jetzt im Gegentheil heißt, daß erſt im Menſchen Gott als actu exiſtirend, d. h. als Geiſt ſich offenbare? Doch halten wir uns an das Letztere, wird nicht damit geradewegs er-

klärt, daß erſt im Menſchen Gott actu als Geiſt zur Exiſtenz komme? Klingt das nicht ganz wie das Hegel'ſche: Gott, die abſolute Subſtanz, wird Subject, wird Geiſt; als abſolutes Object ſoll ſich Gott an ihm ſelbſt zum Subject beſtimmen durch den Weltprozeß? Freilich wohl; nur mit dem Unterſchiede, daß die Entwickelung des Abſoluten zum Geiſt bei Hegel als immanenter, dieſſeitiger Weltprozeß erſcheint, bei Schelling als jenſeitig-transſcendenter, überweltlicher Prozeß, wobei es ihm, wie dem Vater Böhme, um den urbildlichen Paradieſesmenſchen gilt! Aber ob urbildlicher, himmliſcher Menſch, oder dieſſeitig-wirklicher Menſch: in der Sache bleibt es ſich nichtsdeſtoweniger gleich. Und wenn denn erſt im Menſchen Gott zu perſönlicher Exiſtenz, zum Geiſte gelangt, wenn der Menſch nur das Vehikel für den aus dem Grunde ſich erhebenden Entwickelungsprozeß des Abſoluten zu vollendeter, actueller Exiſtenz, d. h. Geiſtigkeit iſt, wo bleibt dann die vermeintliche Selbſtändigkeit und Freiheit des Menſchen? Wo bleibt dann überhaupt eine Stelle für den Menſchen, der ſich ja doch ebenfalls aus dem Grunde entwickeln ſoll? Iſt es aber im Gegentheil nur der Menſch, der ſich aus dem Grunde entwickeln ſoll, wo bleibt dann die Möglichkeit für eine Perſönlichkeit oder Geiſtigkeit des Abſoluten? Nur das Eine oder das Andere iſt möglich; Schelling aber ſchlüpft über dieſen brennenden Punkt mit der Gewandtheit ſeiner Proteusnatur hinweg. Gott und Menſch, Geiſt in Gott und Geiſt im Menſchen ſtehen ihm ohne Weiteres einander gegenüber, ohne daß man erfährt, wie und woher auf einmal beide kommen, da folgerichtig nur der Eine oder der Andere aus dem Grunde ſich erheben konnte.

Die Naivetät, womit dieſe Schwierigkeit von Schelling einfach überſprungen wird, iſt ſtark. Ohne irgend aus der Faſſung zu kommen, wird der Unterſchied zwiſchen Geiſt in Gott und Geiſt im Menſchen ſo beſtimmt, daß die lebendige Identität beider Prinzipien bei Gott unauflöslich, beim Menſchen auflöslich, daß ihre Einheit bei Gott unzertrennlich, beim Menſchen zertrennlich ſei. Wäre (ſagt der Sophiſt) die Identität beider

Prinzipien im Geiſte des Menſchen ebenſo unauflöslich, wie in Gott, ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott als Geiſt würde nicht offenbar! Aber kaum erſt hatte er ja erklärt, daß die actuelle Exiſtenz Gottes mit ſeiner Offenbarung als Geiſt im Menſchen zuſammenfalle, im Menſchen alſo die Einheit beider Prinzipien ſtattfinde. Wozu müſſen ſie denn überhaupt wieder ſich trennen? Damit ein Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch ſein kann! Man ſieht, es wird unſerem Theoſophen, wie des Teufels Muhme, der Schlange, bei ſeiner Gottgleichheit bange! Und ſo bringt er, wie im Jahre 1810 Jean Paul an Jacobi ſchrieb, den Ungrund in Gott an, um allda für den Teufel Quartier zu machen. Nach dem Obigen ſtellt ſich für Schelling die Sache ſo: die Einheit oder Identität der Prinzipien heißt und iſt Gott, ſo lange ſie unzertrennlich bleibt; ſie hört auf, Gott zu ſein, und heißt Menſch, ſo bald ein Riß in ſie kommt und ſie zertrennlich wird — und dies (ſagt er) iſt die Möglichkeit des Guten und Böſen. Die eigentliche Conſequenz des Schelling'ſchen Raiſonnements wäre aber vielmehr dieſe, daß er aus dem Grunde erhobene und im Menſchen als Geiſt actu exiſtirende Gott ſelbſt es iſt, der zum Teufel wird, d. h. der die Möglichkeit der Zertrennlichkeit der Prinzipien und damit die Möglichkeit des Guten und Böſen an ſich hat. Denn nicht zwei, ſondern nur Ein Weſen hat ſich ja aus dem Grunde erhoben. Und an dieſe eigentliche Conſequenz ſeiner Vorausſetzungen, über die ſich Schelling nicht klar wurde, würde ſich dann die andere knüpfen, die Schopenhauer wirklich vollzog, indem er an die Stelle der Theodicee eine Teleologie des Teufels ſetzte und den Schelling'ſchen Willen des Grundes in ſeiner Entwickelung durch den Weltprozeß als eigentlichen Willen zum Leben, der endlich zu Verſtand kommt, zum Urheber alles Elendes und Leidens in dieſer ſchlechteſten Welt macht, über welches nur durch abſolute Verneinung dieſes Lebenswillens hinweg zukommen iſt, freilich um damit am Ende eben dahin zu kommen, von wo Schelling ausging, zum abſoluten Nichts. —

Mit einem einzigen kühnen Satze also, haben wir gesehen, hat sich Schelling zu dem entscheidenden Punkte aufgeschwungen, wo die Möglichkeit des Guten und Bösen hervortritt. Sehen wir zu, wie er weiter mit dieser Möglichkeit zurecht und damit zur Wirklichkeit des Bösen im Menschen kommt!

5. (Wesen und Grund des Bösen:) Wir sagen, so fährt er fort, ausdrücklich nur: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begreiflich zu machen. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden wird, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzipe Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist; oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß der Eigenwille oder die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen in's Uebercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Dadurch, daß sie Geist ist, ist die Selbstheit frei von beiden Prinzipien; sie ist dies aber nur dadurch, daß sie als Eigenwille wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß sie zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund sein muß, aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Prinzips des Lichts. In der Identität mit dem Universalwillen bleibt der Eigenwille im Centrum, als Particularwille ist er in der Peripherie oder als Creatur. Dadurch aber, daß die Selbstheit den Geist hat, weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht, kann sie sich trennen vom Licht, d. h. der Eigenwille kann sterben, dasjenige als Particularwille zu sein, was er doch nur in der Identität mit dem Universalwillen ist. So entsteht also im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Prinzipien. Bleibt dagegen der Eigen-

wille des Menſchen als Centralwille im Grunde, ſo daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien beſteht, ſo iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Jene Erhebung des Eigenwillens iſt das Böſe, dieſe Unterordnung dagegen das Gute.

Daß jene Erhebung des Eigenwillens aus ſeiner Uebernatürlichkeit in der Tendenz, ſich als allgemeinen Willen zugleich particular und kreatürlich zu machen, das Böſe ſei, erhellt daraus, daß er dabei das Verhältniß der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Urſache zu erheben und den Geiſt außer dem Centrum und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm ſelbſt und außer ihm erfolgt. Denn der Wille des Menſchen iſt anzuſehen als ein Band von lebendigen Kräften. So lange er nun in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen bleibt, ſo beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maaß und Gleichgewicht. Kaum aber iſt der Eigenwille ſelbſt aus dem Centrum als ſeiner Stelle gewichen, ſo iſt auch das Band der Kräfte gewichen, und ſtatt deſſelben herrſcht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter ſich vereinigen kann und der daher ſtreben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüſte, ein eigenes und abſonderliches Leben zu formiren, was inſofern möglich iſt, als das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, auch im Böſen immer noch fortbeſteht. Da es jedoch kein wahres Leben ſein kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte; ſo entſteht zwar ein eigenes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Nach dieſem allein richtigen Begriffe des Böſen beruht es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien. Alle andern Erklärungen des Böſen laſſen den Verſtand und das ſittliche Bewußtſein gleich unbefriedigt; ſie beruhen im Grunde ſämmtlich auf dem verneinenden Begriffe der Unvollkommenheit der Creatur, auf einem bloßen privativen Begriff des Böſen. Auch nicht aus der Endlichkeit an ſich, ſondern aus der zum Selbſtſein erhobenen Endlichkeit kommt das Böſe. Darum

zeigt auch das Thier nur Begierde und Inſtinct, in welchen beiden das finſtere und lichte Prinzip, nicht aber Böſes und Gutes zur Erſcheinung kommen. Der Menſch allein hat das ſchlimme Vorrecht, daß er (wie Baader, der dieſen richtigen Begriff des Böſen in neuern Zeiten wieder hervorgehoben hat, richtig bemerkt, nur über oder unter dem Thiere ſtehen kann.) —

Schelling will mit dieſer Darlegung ausdrücklich nur die Möglichkeit des Böſen aus den erſten Gründen herleiten und ſetzt ihr allgemeines Fundament in den Unterſchied zwiſchen dem Exiſtirenden und dem, was Grund von Exiſtenz iſt. In dieſer Herleitung der Möglichkeit des Böſen iſt von der allgemeinen Wirkſamkeit deſſelben, wie vom Wirklichwerden deſſelben im einzelnen empiriſchen Menſchen noch gar nicht die Rede; es ſoll alſo in dieſer Erörterung, die wir vorgeführt haben, noch keine Rede davon ſein, wie das Böſe als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Dieſe letztere Unterſuchung folgt erſt noch. Es kommt ihm alſo bei der vorgeführten Erörterung lediglich darauf an, begreiflich zu machen, wie die in allen Weltweſen wirkenden entgegengeſetzten Prinzipien, anſtatt in Conſonanz mit einander zu ſein, was in Gott der Fall ſei, auflöslich und zertrennlich ſein können, worin ihm eben die allgemeine (metaphyſiſche oder, wenn man will, naturphiloſophiſche) Möglichkeit des Böſen liegt.

Dieſes ſcheinbar gründliche Auseinanderhalten verſchiedener Seiten der Frage erweiſt ſich jedoch als eine Abſtraction, wodurch von vorn herein der eigentliche Geſichtspunkt der Frage verſchoben und der Zuſammenhalt ihrer Elemente aus den Fugen geriſſen wird. Wie iſt es möglich, die letzten Gründe der Möglichkeit des Böſen bis in den Schöpfungsprozeß hinein zu verfolgen, wenn nicht vorher durch eine empiriſche Analyſe der Elemente des im einzelnen Menſchen thatſächlich wirkſamen Böſen der Anhaltspunkt gewonnen iſt, um von da rückwärtsgehend die thatſächlich alles erſcheinende, d. h. in der empiriſchen Wirklichkeit hervortretende Böſe

conſtituirenden Elemente bis in ihre Wurzeln in den letzten Gründen der allgemeinen Natur hinein zu verfolgen? Die zum Begriff des Böſen gehörenden Elemente müſſen doch erſt bekannt ſein, ehe man darauf ausgehen will, ihre Wurzeln aufzudecken. Wo nicht, ſo muß ſich der in die Tiefen ſteigende Forſcher den Einwurf gefallen laſſen, ſich gar nicht klar gemacht haben, was er eigentlich da ſucht. Dies nun aber, worin das in der empiriſchen Wirklichkeit auftretende Böſe ſich vom Guten unterſcheidet, worin ſeine ſpecifiſche Eigenthümlichkeit beſteht, was den empiriſchen Charakter des in der Erſcheinung wahrnehmbaren Böſen, dem Guten gegenüber, ausmacht, erfahren wir bei Schelling keineswegs. Er nimmt Gut und Bös als von vornherein bekannte Dinge oder Erſcheinungen; er ſetzt voraus, daß darüber kein Zweifel und keine Verſchiedenheit der Anſichten ſtattfinde, was in der Erfahrung als gut oder bös bezeichnet werde. Er trägt darüber eine allgemeine Vorſtellung bei ſich, ohne daß wir zunächſt erfahren, worin dieſe beſtehe. Er ſetzt ſie ſtillſchweigend voraus, indem er mit Siebenmeilenſtiefeln den weiten, halsbrechenden Sprung macht aus der Oberfläche der Erſcheinung des Böſen im wirklichen Menſchenleben in die Weltanfänge ſelbſt, wo die letzten oder erſten Gründe dieſer Erſcheinungen liegen ſollen. Die ganze Reihe mannichfaltigſter Mittelglieder, die zwiſchen dieſen beiden äußerſten Punkten liegen, wird einfach überſprungen und damit der berechtigte Zweifel geweckt, ob denn das, was in jener Tiefe des Schöpfungsgrundes als Wurzelfäden des möglichen Böſen bezeichnet wird, mit den wirklichen Elementen des in der Erſcheinung auftretenden Böſen noch zuſammenhängt oder ob nicht im Gegentheil durch dieſes jähe Ueberſpringen der ganzen Reihe aller Zwiſchenglieder das Band des Zuſammenhanges zwiſchen den vermeintlich erſten Gründen und den in der Wirklichkeit erſcheinenden Elementen ganz und gar zerriſſen iſt. Vorſichtig-beſonnene Forſchung hätte es jedenfalls vorziehen müſſen, von der Erſcheinung ausgehend, zunächſt und vor Allem die im erſcheinenden Weſen des einzelnen Menſchen ſich der Beobachtung darbietenden Eigen-

thümlichkeiten des Böſen feſtzuſtellen. Von da weiter rückwärtsſchreitend, hätte der Forſcher die nächſtliegenden Gründe dieſer Eigenthümlichkeiten in der Organiſation des Menſchen ſelbſt aufzuſuchen gehabt, ehe er dazu kommen konnte, in den fernerliegenden Naturbedingungen des Menſchendaſeins die Potenzen aufzuzeigen, die ſich als weſentliche Vorausſetzungen oder Naturelemente des Böſen zu erkennen gäben. Sich von dem allgemeinen Prozeß des Naturlebens, als deſſen Spitze das Menſchendaſein erſcheint, zu den erſten Schöpfungsgründen fortzuſchwingen, um die Grundwurzeln des Böſen auch dort aufzuweiſen, dies hätte jedenfalls erſt der letzte, nur mit der äußerſten Vorſicht zu thuende Schritt ſein dürfen, der neben und hinter ſich zuvor möglichſt feſten Boden hätte gewonnen haben müſſen.

Der ſpeculative Phantaſt kennt, wie geſagt, dieſe Rück-, Vor- und Umſicht nicht. Er überfliegt die ganze Reihe empiriſcher Bedingungen als einen langweiligen und mühſeligen Weg. Das Genie bedarf dieſes Ganges nicht, ſondern verſetzt ſich mit der magiſchen Hermeslaterne der ſpeculativen Anſchauung unmittelbar in die Tiefe des Weltgrundes, wo es in der Werkſtätte der Schöpfung auch die erſten Spuren und Wurzeln des Böſen erſchaut. Und der dünne Faden, von welchem dieſer ungeheure Sprung in das Bodenloſe des Weltgrundes getragen wird, der Faden, auf welchem der ſpeculative Aequilibriſt ſeine Künſte macht, iſt lediglich die von aller und jeder Erfahrung verlaſſene Einbildungskraft. Laſſen wir jedoch das Bedenkliche dieſes Schelling'ſchen Verfahrens auf ſich beruhen und fühlen dem, was dabei zum Vorſchein kommt, genauer auf den Zahn! Wir haben es alſo hier mit dem Spiel derjenigen Elemente zu thun, welche im tiefen Myſterium des Weltgrundes in unvordenklichen Zeiten oder vielmehr im Abgrunde der Ewigkeit die Bedingungen ſein ſollen für den Hergang des Böſen. Es handelt ſich ſomit um den Grund und Urſprung des radikalen Böſen, nicht um die in unſerer zeitlichen Exiſtenz hervortretende wirkliche und thatſächliche Entzweiung des Böſen, deren Urſprünglichkeit vielmehr bei jedem Einzelnen ſchon

vorausgeſetzt wird als ein in der ganzen Natur wirkender Grundgegenſatz. Wie iſt dieſes radicale Böſe abzuleiten, das aller Einzelthat des wirklich Böſen ewig vorausgeht und das, als eine allgemeine Gewalt der Natur ſelbſt, eine Entzweiung der in ihrem Schooße waltenden Mächte wirkt, in deren Gegenſatz der erſcheinende Menſch eingeboren iſt, ſo daß ſich dieſe Entzweiung in ihm nur fortſetzt und zur Erſcheinung kommt, um hier endlich ihre Auflöſung zu finden — wie alſo iſt dieſes radicale Böſe abzuleiten? Wo liegt der Grund deſſelben? Um die Beantwortung dieſer überſchwänglichen Frage, die für die empiriſche Forſchung eine ſchlechterdings unmögliche iſt, dreht ſich Schelling's uns vorliegendes Raiſonnement.

Das Grundweſen des Menſchen, das intelligible Weſen der Ichheit oder Selbſtheit wird in das Abſolute ſelbſt verlegt. Aus dem im Abſoluten unterſchiedenen Grunde geht der ewige oder intelligible Menſch, das urbildliche Ich oder Selbſt durch ſeine eigene außerzeitliche That hervor, die als ſchlechthin urſprüngliche mit der Schöpfung ſelber zuſammenfällt. Schon lange vorher, ehe ſich geſchichtlich der wirkliche Menſch aus dem Chaos ſich zerſtörender Schöpfungen des Erdkörpers erhob, oder vielmehr in gar keiner Zeit erhob ſich der Menſch aus dem in Gott ſeienden Grunde der göttlichen Exiſtenz. Schon vor dem wirklichen Ich des geſchichtlichen Menſchen hat das Ur-Ich in dieſem abſoluten Grunde Exiſtenz durch ſeine eigene freie That. Dieſer aus dem Grunde der Natur in Gott emporgehobene rein intelligible Urmenſch iſt, als Selbſtheit, von Gott geſchieden und, relativ auf Gott, unabhängig, ein beſonderes Weſen. Als ſolcher iſt er Eigenwille oder Partikularwille, welcher außerhalb des Grundes ſteht und mit dem radikalen Böſen identiſch iſt. Aus dem Grunde gewichen ſoll alſo der Eigenwille ſein, und doch wird wiederum geſagt, daß ſelbſt im Böſen der Grund der Natur immer noch fortbeſtehen ſolle. Freilich muß er letzteres wohl, wenn er exiſtiren ſoll, denn der Grund iſt ja eben Grund der Exiſtenz, und ein aus dem Grunde gewichener Wille wäre damit auch der

Exiſtenz verluſtig gegangen. Aber wie ſollen wir uns dann einen (nämlich den böſen) Willen denken, der außerhalb des Grundes ſtehen ſoll? Schelling's Erörterung löſt dieſen vernichtenden Widerſpruch nicht, ja er merkt ihn nicht einmal. Wir erfahren auch nicht, was denn das heißen ſoll: die Selbſtheit habe ſich aus dem Grunde der Natur in Gott emporgehoben, um ſelbſtändig und ein von Gott unterſchiedenes Weſen zu ſein. Um letzteres zu können, muß ſie doch nothwendig im Zuſammenhang mit dieſem Grunde bleiben, der ja Grund der Exiſtenz Gottes, alſo nothwendig auch der Selbſtheit iſt. Derſelbe muß auch in der ſelbſtändig gewordenen Selbſtheit fortbeſtehen, und doch — ſagt Schelling — ſoll der Eigenwille der Selbſtheit außer dem Grunde ſtehen. Was in aller Welt ſoll er aber dann noch ſein, wenn er außer dem Grunde aller Exiſtenz ſteht?

Die Selbſtheit, heißt es weiter, muß geiſtig werden. Was iſt Geiſt? Nach Schelling ſteht der Geiſt über dem Lichte, iſt über und außer aller Natur, über der Einheit des Lichts und des dunklen Prinzipes ſich erhebend, in's Ueberkreatürliche erhoben. Als geiſtig geworden iſt alſo die Selbſtheit frei von den beiden Prinzipien. Gleichwohl heißt es aber alsbald wieder, ſie ſei nur dadurch Geiſt und über der Natur, daß ſie in das Licht, als den Urwillen, umgewandelt ſei. Als Eigenwille alſo bleibe ſie im Grunde, weil immer ein Grund ſein müſſe, aber blos als Träger des höheren Prinzips, des Lichtes. Aber dieſes ſoll ja doch ebenfalls, wie wir hörten, ein ſolches ſein, über welches ſich die Selbſtheit als Geiſt erhebt und in welches ſie ſich, als den Unwillen, umwandelt! Endlich heißt es, der Centralwille ſei im Unterſchiede vom Partikularwillen der im Grunde der Natur bleibende, in der Natur ſchaffende Univerſalwille, der ſich nie über das Licht oder den Urwillen erhebe, ſondern ſich eben im Centrum der Natur oder im Grunde halte. Wir haben aber gehört, daß ſich als Geiſt die Selbſtheit über das Licht erhebe und doch zugleich in daſſelbe umwandle. Wie iſt denn beides Entgegengeſetzte zugleich möglich?

In einen solchen unauflöslichen Knäuel der schreindsten Widersprüche verwickelt sich das Schelling'sche Raisonnement, welches die Tendenz hat, die Möglichkeit des Bösen zu erklären. Wie eigentlich durch seine ursprüngliche, vorzeitliche That der Mensch, die Selbstheit, böse oder gut wird, d. h. durch welchen entscheidenden Charakter dieser transscendenten Urthat ihrer Erhebung aus dem Grunde das Gut- oder Böseseín bedingt ist, dies erfahren wir so wenig, daß vielmehr der ganze beschriebene Vorgang eben nur die Erhebung der Selbstheit zum Geiste und diese wiederum, beim Lichte betrachtet, nichts Anderes ist, als die Selbstoffenbarung des Absoluten als Geist selber. Nach Schelling's Erörterung also fällt der Ursprung des Urbösen selbst nicht blos mit der Erhebung des Ich aus dem Grunde, mit der Entstehung der Selbstheit überhaupt, sondern geradezu mit dem Werden des Absoluten selbst zum Geiste, mit der Vollendung Gottes zur actuellen Existenz unmittelbar zusammen. Mit andern Worten: das sich zum actu existirenden, als Geist auftretenden Gotte vollendende Absolute fällt hiernach folgerichtig nicht blos mit der zur Persönlichkeit oder zum Geiste sich entwickelnden Selbstheit, sondern auch mit dem radicalen Bösen unmittelbar zusammen; Gott, Mensch und Teufel sind im Grunde, nach Schelling's Consequenz, identisch! Mit diesem erbaulichen Resultate schließt sich das Bekenntniß zusammen, daß die ganze tiefsinnig seinsollende Speculation über die Möglichkeit des Bösen und dessen radicalen Grund entweder über aller Kritik steht — für den speculativen Phantasten nämlich oder den Ritter der schwärmenden Einbildungskraft, der sich der Zügel des Verstandes völlig entledigt hat —, oder aber unter aller Kritik ist, sobald dem Verstande das Urtheil überlassen wird.

6. (Das Wirklichwerden des Bösen): Die Möglichkeit des Bösen (so fährt Schelling fort) schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese ist eigentlich der größte Gegenstand der Frage. Es ist zu erklären, wie dasselbe als unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorgehen kön-

nen. Daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen, ergiebt ſich aus dem früher Geſagten. Denn wenn Gott als Geiſt die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien iſt und dieſelbe Einheit nur im Geiſte des Menſchen wirklich iſt; ſo würde, wenn ſie in dieſem ebenſo unauflöslich wäre, wie in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſein, er ginge in Gott auf. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden. —

Halten wir Schelling ſogleich hier an der Conſequenz ſeiner Anſchauung feſt, ſo wird der abſolute Unſinn klar! Einmal doch in jener zeitloſen Ewigkeit, da dieſe Dinge vorgehen ſollen, war dieſe Einheit, ehe ſie aufgelöſt und zertrennt wurde, im Geiſte des Menſchen (des Ur-Ich, der intelligiblen Selbſtheit) wirklich, der Menſch alſo von Gott urſprünglich nicht unterſchieden. So wie aber die Trennung der Prinzipien einirat, und ſo kurz oder lange dieſelbe auch dauern mag, iſt die vorausgeſetzte Einheit überhaupt und durchaus, auch in Gott, offenbar aufgelöſt, da ſie ja nur im Geiſte des Menſchen wirklich ſein kann. Denn daß Schelling ſagt, ſie ſei in Gott unauflöslich, nur im Menſchen zertrennlich, dies hilft ihm nicht das Mindeſte, iſt vielmehr geradezu ein offenbarer Widerſpruch. Denn ſie iſt ja als Einheit ausdrücklich nur im Geiſte des Menſchen wirklich, nur in dieſem actu exiſtirend, und es iſt überdies nur ein und derſelbe Grund der Exiſtenz, aus welchem ſich die Perſönlichkeit und actu exiſtirende Geiſtigkeit Gottes wie des Menſchen erhebt und allein auch, nach Schelling, als Ein Act der Erhebung aus dem Grunde hervortreten kann. Löſt ſie ſich alſo im Geiſte des Menſchen auf, ſo iſt ſie auch in Gott nicht mehr offenbar oder actu exiſtirend. Die Bedingung iſt aufgehoben, unter welcher Gott actu exiſtiren ſoll; ſeine Exiſtenz iſt eben die aufgelöſte, zerriſſene Einheit, d. h. was vor dem Eintreten des Riſſes Gott hieß, iſt mit und durch den eingetretenen Riß das radikale Böſe, die abſolute Zerriſſenheit ſelbſt, alſo der Teufel geworden. Schelling's Gott iſt damit unrettbar in die Geſtalt des Teufels transmutirt oder gegenverklärt worden, was der Urheber dieſer

eigenthümlichen Theologie ohne Zweifel jetzt, wenn er die Wahrheit nicht mehr in einem Spiegel und in dunklem myſtiſch-theoſophiſchen Worte, ſondern von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, auch eingeſehen haben wird. Hören wir aber weiter, wie er vor einem halben Jahrhundert zu München im Spiegel Böhme's und Baader's dachte!

Der Menſch (in ſeinem intelligiblen, außerzeitlichen Daſein und Hervorgang aus dem Grunde nämlich) iſt auf jenen Gipfel geſtellt, wo er die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und Böſen gleicher Weiſe in ſich hat (d. h. alſo im Lichte der Schelling'ſchen Conſequenz ausgedrückt: wo er den Sprung aus ſeiner Gott-Identität in die Teufelslarve thun kann). Das Band der Prinzipien in ihm iſt kein nothwendiges, ſondern ein freies. Er ſteht am Scheidepunkt: was er auch wähle (d. h. ob er in ſeiner Göttlichkeit ſtehen oder ſich in den Teufel umwandeln will), es wird ſeine That ſein. Aber er kann nicht in der Unentſchiedenheit bleiben (warum? vermuthlich, weil es ihm bei ſeiner Göttlichkeit bange wird!); denn Gott muß nothwendig ſich offenbaren (und wir haben ja gehört: er kann dies nur in ſeinem Gegentheil, das Gute nur im Böſen!). Dennoch ſcheint es, er könne auch nicht aus ſeiner Unentſchiedenheit heraustreten, eben weil ſie dies iſt; es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Verſuchung zum Böſen ſein, wär' es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. (Alſo — man merke dies wohl! — auch Bewußtſein hat der intelligible Menſch des Grundes bereits!). Nun ſcheint die Sollicitation zum Böſen nur von einem böſen Grundweſen herkommen zu können und die Annahme eines ſolchen demnach*) unvermeidlich. Allein wir haben ein für alle Mal bewieſen (und wir unſererſeits haben geſehen, wie es um dieſen vermeintlichen Beweis in Wahrheit ſteht!), daß das Böſe als ſolches nur in der Creatur (in Wahrheit hat Schelling nur von der aus dem Grunde ſich erhebenden Selbſtheit geſpro-

*) Im Original ſteht dennoch; offenbar nur ein Druckfehler.

chen) entſpringen könne, indem nur in dieſer die beiden Prinzipien, Licht und Finſterniß, auf zertrennliche Weiſe vereinigt ſein können. (Welche Täuſchung dieſer Verſicherung zum Grunde liegt, iſt uns aber klar geworden!). Das anfängliche Grundweſen kann nie an ſich böſe ſein, da in ihm keine Zweiheit der Prinzipien iſt; es iſt uns daher auch zur Erklärung des Böſen Nichts gegeben außer den beiden Prinzipien in Gott. (Daraus folgt aber direct, daß alſo Gott oder das Abſolute, als beide Prinzipien in ſeinem Weſen enthaltend, eben dadurch der Grund und Urſprung des Böſen iſt; alſo auch hier wiederum unausweichlich dieſelbe Conſequenz, die oben hervorſprang: Gott und Teufel ſind in der Schelling'ſchen Theologie weſentlich identiſch. Aber wo, in welchem Punkt in Gott, in welchem der beiden Prinzipien, die ſein Weſen ausmachen, liegt die Verſuchung und Sollicitation zum Böſen? Die Antwort heißt:) Als Geiſt, d. h. als das Band beider Prinzipien (welches aber — vergeſſen wir dies nicht! — nur im Menſchen actu exiſtirend iſt!), iſt Gott die reinſte Liebe; in der Liebe aber kann nie ein Wille zum Böſen ſein. (Nebenbei erfahren wir von unſerm Myſtagogen in den Labyrinthen der unvordenklichen Ewigkeit, daß außer Bewußtſein der intelligible Menſch oder die transſcendente Ichheit auch der Liebe theilhaftig iſt!)

Ebenſowenig (fährt Schelling fort) kann ein Wille zum Böſen im idealen Prinzipe ſein; aber der Wille der Liebe und der Wille des Grundes in Gott ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt und von Anbeginn für ſich wirkt. Der Wille des Grundes muß, vom Willen der Liebe abgewandt, ein eigener und beſonderer Wille ſein, damit der Wille der Liebe zur Offenbarung komme. Und ſeinerſeits kann der Wille der Liebe dem Willen des Grundes nicht widerſtehen, noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte; denn der Grund muß wirken, damit die Liebe reell exiſtiren könne. Wollte nun der Wille der Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der (ſogenannten göttlichen)

Zulaſſung des Böſen. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als der Wille der Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne. —

Das ganze Kunſtſtück dieſes aus dem Saffian der Böhme'ſchen Terminologie zugeſchnittenen Raiſonnements beſteht darin, daß das im wirklichen menſchlichen Bewußtſein beobachtete Spiel der Elemente deſſelben in den Begriff des Abſoluten hineingetragen, was hier von Zwieſpalt und Kampf entdeckt worden, dem Abſoluten zugeſchoben wird, damit die leere Identität doch einen Inhalt habe. Verdankt ſie nun dieſen lediglich der daſeienden Wirklichkeit, ſo erſcheint jene Verdoppelung der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit im Abſoluten, das Hineinſchauen des Erfahrungsinhaltes in das tranſcendente Spiegelbild der Wirklichkeit als eine bloße Hallucination der luxurirenden Phantaſie. Zu widerlegen ſind aber ſolche Hallucinationen der Einbildung nicht; wer ſie hat, glaubt eben daran und iſt in dieſem Glauben ſelig.

Der Anblick der ganzen Natur (fährt Schelling fort) überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welchen alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und Beſtimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige in ſo manchen Formationen der Natur beweiſt, daß außer der geometriſchen Nothwendigkeit und Ordnung, die hier gewirkt hat, Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiele waren. Eine Art von Freiheit, Begierde, Trieb ſind das Schaffende ſelber geweſen, was auf den Begriff der Selbſtheit und Ichheit führen muß. Aber es ſind in der Natur zufällige Beſtimmungen, die nur aus einer gleich in der erſten Schöpfung geſchehenen Erregung des irrationalen oder finſteren Prinzips der Kreatur, nur aus aktivirter Selbſtheit erklärlich ſind. Das Böſe inzwiſchen kündigt ſich in der Natur nur durch ſeine Wirkung an; in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung, als es ſelbſt, kann es erſt am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, die nichts Anderes, als die Geburt des Lichtes — das Reich der

Natur — iſt, das finſtere Prinzip als Grund ſein mußte, damit das finſtere Prinzip aus ihm erhoben werden könnte; ſo muß ein anderer Grund der Geburt des Geiſtes — des Reiches der Geſchichte — und daher ein zweites Prinzip der Finſterniß ſein, das um ſo viel höher ſein muß, als der Geiſt höher iſt, denn das Licht. Dieſes Prinzip iſt eben der in der Schöpfung durch Erregung des finſtern Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finſterniß, welchem der Geiſt der Liebe jetzt ein höheres Ideales, als das Licht iſt, entgegenſetzt. Das im Gegenſatz mit dem Böſen in die Welt geſprochene Wort muß die Menſchheit oder Selbſtheit annehmen und ſelber perſönlich werden. Dies geſchieht allein durch die Offenbarung, auf ihrem höchſten Gipfel, welche der urbildliche und göttliche Menſch ſelber iſt, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der (geſchichtliche) Menſch ſelbſt geſchaffen ſind. Das nämliche Prinzip, das in der erſten Schöpfung, der Geburt des Lichtes — dem Reiche der Natur — der Grund war, iſt auch in dem Reiche der Geſchichte, nur in einer höheren Geſtalt, wiederum Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böſe iſt ja nichts Anderes, als der Urgrund zur Exiſtenz, wiefern er im erſchaffenen Weſen zur Actualiſirung ſtrebt, und alſo in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Aber das Böſe kann nie zur Verwirklichung gelangen und dient blos als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft ſich herausbilde. Auch in der Geſchichte bleibt das Böſe Anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder Bewußtloſigkeit über die Sünde voran. Auch in der Geſchichte hat ſich der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Dem Zeitalter der ſeligen Unentſchiedenheit aber, wo weder Gutes noch Böſes war, folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er mit ſeinen göttlichen Kräften für ſich vermöge, wo erdentquollene Orakel das Leben der Menſchen bildeten und leiteten. Es erſchien die Zeit der höchſten

Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanze der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welterobernde Prinzip hervortrat, um ein Weltreich zu gründen. Diese Herrlichkeit löst sich auf, und das Chaos tritt wieder ein, in welchem das Böse mächtiger als je herrscht. Aber der Augenblick, in welchem die Erde zum zweiten Mal wüst und öde wird, ist auch der, in welchem das höhere Licht des Geistes geboren wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber in noch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung. Es erscheint, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegen zu treten (Satan in persönlicher Gestalt? oder wie dachte sich's sonst Schelling?), in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme und die Beziehung des Grundes auf Gott hergestellt werde. Der Anfang der Heilung ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen entgegenwirken. Endlich erfolgt die Krisis in der turba gentium, die den Grund der alten Welt überströmen, wie einst die Wasser die Schöpfungen der Urzeit, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen, ein neues Reich, welches den steten Kampf des Wortes gegen das Chaos zeigt, einen bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernden Streit des Guten und Bösen, worin eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich sich offenbart. —

Mit Siebenmeilenstiefeln durchschreitet Schelling das Reich der wirklichen Natur und der Geschichte. Wie es zugehe, daß die erscheinende Natur aus dem in Gott seienden Grunde hervorgeht; welche Rolle dabei die Selbstheit oder Ichheit, der aus dem Grunde hervorgangene urbildliche oder göttliche Mensch spielt; wie sich sein Eigenwille nicht minder, als sein Liebewille, beim Durchgang durch die Naturstufen bis zum endlichen Durchbruch des wirklichen, geschichtlichen

Menſchen befindet und wirkſam zeigt, oder nicht: von alle dem, ſo wichtig es für Schelling hätte erſcheinen müſſen, erfahren wir nicht das Mindeſte, obgleich er früher ausdrücklich behauptet hatte, es müſſe gezeigt werden, daß alles Wirkliche, die Natur, die Welt der Dinge Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, daß Alles Ichheit ſei.

Wir werden in Bezug auf das Reich der Natur nur mit der Bemerkung abgeſpeiſt, daß das Zufällige in der Natur auf das Böſe, den Eigenwillen zurückzuführen ſei, eine Schrulle, die als willkürliches Spiel der Phantaſie ohne empiriſche Begründung bleibt. Ein ebenſo willkürlicher Einfall iſt es, das Böſe für den Urgrund der Exiſtenz zu erklären, wiefern er im erſchaffenen Weſen zur Verwirklichung ſtrebe. Es wird dabei überſehen, daß die Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit immer das Herrſchende auch über das Zufällige in der Natur bleibt. An Widerſprüchen mit ſich ſelbſt fehlt es natürlich auch in dieſer Partie nicht. Wie verträgt ſich die Behauptung, daß der in der Natur wirkende Grund ewig nur Grund bleibe, ohne Selbſt zu ſein, da er ja doch da und dort in der Natur als Freiheitsregung und Eigenwille auftrete? Soll denn nicht der Univerſal- oder Centralwille ebenfalls der in der Natur ſchaffende Grund ſein? Soll denn nicht auch im Böſen die Selbſtheit immer noch im Grunde bleiben? Und wenn denn die Natur in Gott oder der Grund zu ſeiner Exiſtenz von ihm als der Wille zu ſeiner Offenbarung empfunden wird und wenn ferner der Grund ſelbſt göttliche Kräfte enthält, ſo muß folgerichtig im Grunde ſelbſt der Keim zum Geiſt oder das Weſen des Liebewillens wirken, und der Gegenſatz einer behaupteten Bewegung Gottes nach ſeiner Natur und einer ſolchen nach ſeinem Herzen oder der Liebe löſt ſich damit in ſich ſelbſt auf, iſt nur Spiel der hinüber und herüberſchwankenden Phantaſie mit Scheingegenſätzen, die nicht einmal die Abſtraction geſchaffen hat, ſondern die reine Willkür.

Nicht blos für den Urgrund der Exiſtenz der Natur wird aber von Schelling das Böſe erklärt, ſondern auch das Reich der Geſchichte ſoll aus dem Böſen (der Finſter-

niß) geboren und das Böſe in der Geſchichte nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes ſein. Die Weltgeſchichte wird zum Reich des Teufels, dem freilich der Geiſt der Liebe ein höheres Ideales entgegenſetzen ſoll, das in die Welt geſprochene Wort, das die Selbſtheit annimmt und perſönlich wird. Aber die Conſequenz der Schelling'ſchen Prinzipien iſt nicht dieſe und damit die Heilung des Riſſes, ſondern die abſolute Teleologie des Teufels. Wie ſich nämlich in der erſten Schöpfung, dem Reiche der Natur, die Selbſtheit im Böſen das Licht oder das in die Welt geſprochene Wort zu eigen machte und darum eben als ein höherer Grad von Finſterniß erſcheint; ſo muß nach dieſer Analogie das nämliche Prinzip der Finſterniß, welches nur als höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes auch in der Geſchichte walten ſoll, folgerichtig auch hier ſich das in die Welt geſprochene Wort eigen machen und die Finſterniß des Böſen auf's Aeußerſte bringen. Warum der umgekehrte Fall eintreten und hier das in allen anderen Dingen (nach Schelling's eigner Erklärung) noch zurückgehaltene und nur unvollſtändig ausgeſprochene Wort nun ſeinerſeits die Initiative ergreifen und die Selbſtheit ſich eigen machen und perſönlich werden ſoll, damit ein höherer Grad des Lichtes hervortrete, davon wird weder der geringſte Grund angegeben, noch liegt dazu irgend eine Veranlaſſung vor. Denn der urbildliche Menſch, in welchem alle anderen Dinge und der geſchichtliche Menſch ſelbſt geſchaffen ſind, iſt ſelber, nach Schelling, die aus dem in Gott ſeienden Grunde emporgehobene Selbſtheit, und das vom ewigen Geiſt in die Natur ausgeſprochene reale Wort iſt in der Natur nicht minder, als in der Geſchichte, nur in der Einheit von Licht und Dunkel. Warum es in der Geſchichte zu größerer Conſonanz ſoll gelangen können, als in der Natur, dafür iſt bei Schelling durchaus kein Grund zu finden. Das Eintreten eines erlöſenden Prinzipes bleibt ganz und gar unmotivirt und unvermittelt, während man hätte erwarten ſollen, daß — wozu ſich allerdings in den Böhme'ſchen Wäldern Spuren finden — ſchon im Reiche der Natur das Sichregen des erlö-

ſenden Prinzips aufgezeigt worden wäre, um parallel mit dem ſich ſteigernden finſtern Prinzip ſich ebenfalls zur höhern Potenz zu erheben. Warum in der Geſchichte das Böſe Anfangs noch im Grunde verborgen bleiben und der Geiſt der Liebe ſich nicht alſobald offenbart haben ſoll, warum ſich nicht ſofort das Gute durch eigne Kraft ſoll aus dem Grunde des Böſen herausbilden können, darüber wird ebenfalls kein Aufſchluß gegeben. Das Alles macht ſich rein willkürlich eben nur gerade ſo, wie es der Phantaſie am Gängelbande dogmatiſcher Vorausſetzungen, die ihre Beſtätigung finden ſollen, beliebt. Darum ſind auch in der theoſophiſchen Skizze einer Geſchichtsphiloſophie, die hier von Schelling angedeutet wird, die Epochen der Geſchichte ebenſo willkürlich und unbeſtimmt, ebenſo erfahrungswidrig und kritiklos, wie es die früheren, in dem Syſteme des tranſſcendentalen Idealismus und den Vorleſungen über akademiſches Studium von Schelling gegebenen Beſtimmungen waren. Gott ſoll Menſch werden müſſen, damit der Menſch wieder zu Gott komme und der Geiſt der Liebe actuelle Wirklichkeit erhalte. War aber nicht ſchon im Abgrunde der Ewigkeit Gott bereits Menſch, da er doch überhaupt nur im Geiſte des ewigen, urbildlichen Menſchen actu exiſtirte? Tritt aber letzteres erſt am Ende des kreatürlich-geſchichtlichen Proceſſes ein, ſo war bis zu dieſem Wendepunkt Gott nicht actu exiſtirend, und der Teufel hat ſtatt ſeiner die Welt regiert.

7. (Das Weſen der formellen oder Wahlfreiheit). Wie im einzelnen Menſchen die Entſcheidung für Böſes oder Gutes vorgehe, dies iſt noch beſonders zu unterſuchen. Da muß nun der gewöhnliche Begriff, daß die Freiheit grundloſe (d. h. ohne bewegende Gründe ſich entſcheidende) Willkür ſei, als ungereimt verworfen werden. Zufall iſt überhaupt unmöglich; er widerſtreitet der Vernunft, wie der nothwendigen Einheit des Ganzen, und wenn Freiheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit der einzelnen Handlungen zu retten iſt, ſo iſt ſie überhaupt nicht zu retten. Es ſetzt ſich dieſem Syſteme des Gleichgewichts

der Willkür mit vollem Fug der Determinismus entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Gäbe es keinen höheren Standpunkt, so verdiente der letztere — der deterministische — unläugbar den Vorzug. Der Idealismus erst, und zwar der Kant'sche noch mehr, als der Fichte'sche, hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Demzufolge ist nämlich das intelligible Wesen des Menschen außer allem Causalzusammenhang; dasselbe kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit als dem Begriffe nach, als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen; dieses ist aber kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen oder der Begriff dieses (handelnden) Menschen. So gewiß daher das intelligible Wesen schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß kann es nur seiner eigenen inneren Natur, seinem eigenen Wesen gemäß handeln. Folgt nun diese Vorstellung der Sache aus dem Kant'schen Begriff des intelligiblen Wesens, so fragt es sich weiter: was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen: eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist seine eigene That, und es handelt sich nicht etwa blos von einer That der Selbsterfassung, im Sinne Fichte's, sondern von einer noch weiter zurückliegenden, eben darum nicht in's Bewußtsein fallenden That, durch welche eben das Wesen wird, als welches sich hinterher das Ich des geschichtlich erscheinenden Menschen erfaßt. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen — was mythisch als

Zeitalter der Unſchuld aufgefaßt wird —; nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden, aber dieſe Entſcheidung fällt außer aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung zuſammen. Die That, wodurch das Leben des Menſchen in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an; durch ſie reicht das Leben bis an den Anfang der Schöpfung. Im Bewußtſein freilich, ſofern es blos idealiſtiſch im Selbſterfaſſen iſt, kann jene freie That freilich nicht vorkommen, da ſie dem Bewußtſein wie dem Weſen vorangeht und daſſelbe erſt macht. Nur daß man dieſe That vor dieſem Leben des Menſchen nicht eben der Zeit nach vorangehend denken darf, da das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt, und Alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht; ſo hat der Menſch, der hier in beſtimmter Geſtalt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen und wird als ſolcher geboren, der er von Ewigkeit iſt, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Leibbildung beſtimmt wird. Wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt; und er hat als geiſtiges Weſen gar kein Sein vor und unabhängig von ſeinem Willen. Der Menſch hat, nachdem einmal in der Schöpfung durch Reaction des Grundes zur Offenbarung das Böſe allgemein erregt worden, ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhaftenden finſteren Prinzip des Böſen geboren. Und nur aus dieſem finſteren Prinzip, dieſem urſprünglichen oder radikalen Böſen, kann durch göttliche Transmutation das Gute als Licht herausgebildet werden. —

Das vorausgehende Raiſonnement Schelling's begann mit dem Kant'ſchen Begriffe des intelligiblen Weſens des Menſchen, als eines außer allem Cauſalitätszuſammenhange und außer oder über der Zeit ſtehenden. Und daraus weiter ſchließend kommt er durch Erweiterung des Fichte'ſchen Begriffs vom Ich zu der Anſchauung, daß das Weſen jedes Menſchen ſeine eigene transſcendentale That ſei. Die

inneren Widersprüche, in welche sich dieses Raisonnement verwickelt, sind folgende. Als absolute Einheit, wird behauptet, sei das intelligible Wesen des Menschen immer schon ganz und vollendet. Was heißt dies? Als actu existirende, nicht zertrennte und aufgelöste Einheit der Elemente oder streitenden Prinzipien soll ja doch nur Gott diese Einheit sein; das Wesen des Menschen wäre somit nur die Verdoppelung des göttlichen Wesens, der Mensch nach seinem intelligiblen Wesen bloßes Schattenbild des göttlichen Wesens. Aber wer ist denn hier der Mensch, von dessen intelligiblem Wesen die Rede ist? Der einzelne, geschichtlich wirkliche? Oder der ideale, urbildliche, ursprüngliche, allgemeine Mensch? Das Intelligible des Menschen, heißt es, aus welchem die freie Handlung folgt, ist kein unbestimmt Allgemeines, sondern ganz bestimmt das intelligible Wesen oder der Begriff dieses individuellen Menschen! Woher kommt denn aber dieser letztere Begriff mit Einem Male in das Raisonnement herein? Bisher haben wir ja doch nur erfahren, wie sich der allgemeine, urbildliche Mensch aus dem in Gott seienden Grunde erhebt, keineswegs aber, wie sich dieser in eine Vielheit von einander unterschiedener intelligibler Menschenwesen specificirt, wie der erscheinende wirkliche Mensch eben jenes unterscheidend Eigenthümliche erhält, worin — um mit Kant zu reden — sein intelligibler Charakter besteht und wodurch sich letzterer von dem intelligiblen Wesen aller übrigen Menschen unterscheidet. Wo steht und wirkt nun dieses unterscheidend bestimmte intelligible Wesen des Einzelnen? Offenbar im wirklichen, zeitlich erscheinenden Menschen. Aber wie ist es denn aus dem Abgrunde oder Urgrunde der Ewigkeit in diese zeitliche Erscheinung hereingekommen? Durch welchen Sprung aus dem Absoluten hat es sich über die jedenfalls hinter dem zeitlich erscheinenden, wirklichen Menschen liegende zeitliche Reihe der geologischen und genealogischen Vorbedingungen, also über die ganze Vorgeschichte des geschichtlich wirklichen Menschen hinaus in diesen letzteren hereingeboren, oder aber, wie hat sich dieser durch den dazwischenliegenden Prozeß der Erd- und Menschengeschichte

hindurch aus jenem ſeinem vorzeitlichen intelligiblen Weſen herausgeboren?

Denn es handelt ſich ja (wie Schelling ſelbſt ſagt) um eine über den idealiſtiſchen Act des Sichſelbſterfaſſens im Mittelpunkte des gegenwärtig wirkſamen intelligiblen Weſens oder des Ich noch weiter zurückliegende, nicht in's zeitliche Bewußtſein fallende That, durch welche eben das Weſen wird, als welches ſich das Ich erfaßt, und dieſe Urthat, wodurch das Leben des einzelnen geſchichtlichen Menſchen in der Zeit beſtimmt und von allen andern ebenſo zeitlich erſcheinenden Menſchen unterſchieden iſt, gehört nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an. Dieſes Ich alſo und dieſes zeitliche Leben deſſelben iſt nicht ein unbeſtimmt Allgemeines, ſondern ein eigenartiges intelligibles Weſen. Wie und wo in der Ewigkeit, muß man fragen, fand denn nun dieſe Urbeſtimmung der Beſonderheit oder des intelligiblen Charakters ſtatt? da ja doch in der Schelling'ſchen Erläuterung über das Abſolute im Abgrunde der Ewigkeit nur von einem Hervorgang des allgemeinen, urbildlichen Menſchen, keineswegs aber des einzelnen und eigenartig beſtimmten intelligiblen Menſchen die Rede war! Wie, in Wahrheit, geſchieht und wohin fällt dieſe Beſtimmung des intelligibeln beſonderen Menſchen in der Eigenart ſeines Weſens anders, als in die zeitlich-geſchichtliche Reihe ſeiner Antecedentien, in die vorausgegangene Erd-, Natur- und Menſchengeſchichte? Wenn ſomit das Leben jedes beſtimmten wirklichen Menſchen durch die ganze unendliche Reihe dieſer zeitlich-endlichen Vorbedingungen hindurch, bis an den „Anfang der Schöpfung" zurückverfolgt werden könnte, muß dann nicht hier, in dieſem Anfange, d. h. im Urgrunde der Ewigkeit, eine ebenſo unendliche Vielheit individuell beſtimmter intelligibler Weſen geſetzt ſein, als bis jetzt und in alle unendliche Zukunft hinaus wirkliche Menſchenweſen in's Daſein getreten?

Seltſame Verworrenheit und Widerſpruch in der That, daß die behauptete Urthat nicht der Zeit nach als dieſem wirklichen Leben des Menſchen vorangehend gedacht werden

soll, während sie doch bis an den „Anfang der Schöpfung" datirt wird, also doch unläugbar in die Vergangenheit und über die ganze Reihe zeitlich abgelaufener Entwickelungen des dem geschichtlichen Auftreten des Menschen vorausgehenden Erdenlebens hinaus fallen muß! Sollte dies indessen nicht der Fall sein, da das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist, so müßte die ganze Lehre Schelling's vom urgründlichen Leben des Absoluten nicht transscendent, sondern immanent, d. h. als lediglich in die Geschichte des daseienden Universums selbst hinein und mit der Entwickelung desselben zusammen fallend gedacht werden, was doch Schelling ausdrücklich verschmäht. Und es ist nur ein Beweis der widerspruchvollsten Verworrenheit, wenn Schelling Alles „in Einem magischen Schlage" zugleich geschehen läßt, während die allmähliche Entwickelung des Universums überhaupt und des irdischen Wohnplatzes der Menschen insbesondere eine unumstößliche Thatsache der Wissenschaft ist. Immerhin aber hätte von Schelling, auf seinem eingenommenen Standpunkte, die Erhebung der Selbstheit aus dem Grunde folgerichtig so gefaßt und näher bestimmt werden müssen, daß in diesem „Einen magischen Schlage zugleich" die unendliche Vielheit aller intelligiblen Menschenwesen sich aus dem Grunde erheben.

Gesetzt aber auch, Schelling hätte dies Alles erörtert und den allergenauesten Aufschluß über das Mysterium magum dieser transscendentalen Vorgänge gegeben, was er in der That nicht gethan; so würde sich nichts desto weniger eine andere Unbegreiflichkeit aufdrängen, die er ebenfalls zu erklären gehabt hätte und nicht erklärt hat. Wenn nämlich der Mensch, d. h. jeder Einzelne als intelligibles Wesen mit eigenartig bestimmtem Charakter schon in der Ewigkeit des göttlichen Urgrundes als bestimmtes Einzelwesen selbständig für sich neben der unendlichen Mannichfaltigkeit aller übrigen ein Sein gehabt hätte; und wenn dieses Sein, wie Schelling vom urbildlichen Menschen behauptet, wesentlich Wille und Freiheit, wenn es weiterhin Urbewußtsein und Liebe ist: wie kommt es nun, daß gleichwohl dies Alles bei seinem

Hervortreten in der Erſcheinungswelt, bei ſeiner Geburt in der Zeit, nicht mit Einem magiſchen Schlage in ſeiner intelligiblen Vollendung daſteht? Und wenn dies erfahrungsmäßig nicht der Fall iſt, in welcher Weiſe hat dieſes intelligible transſcendente Ur-Ich jedes Einzelmenſchen durch die ganze geologiſche Vorzeit und durch die ſeiner zeitlichen Geburt voraufgangene Menſchengeſchichte hindurch als vollendetes und urbewußtes Weſen, als Liebewille oder als böſer Wille exiſtirt?

Daran ſchließt ſich endlich die weitere Conſequenz, die ſich aus der Schelling'ſchen Urgrundstheoſophie ergiebt. Wenn ſich denn wirklich, wie Schelling verſichert, der Menſch, d. h. jeder Einzelne in der Ewigkeit des göttlichen Urgrundes, alſo bei ſeiner außerzeitlichen Erhebung aus dem Grunde der Selbſtheit, im Anfange der Schöpfung, ſofort in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen hat, ſo daß ohne Ausnahme Alle aus dem anhängenden finſteren Prinzip des Böſen geboren werden; ſo gilt dies eben von dem intelligiblen Menſchen oder der aus dem Grunde ſich erhebenden Ichheit überhaupt: ſie iſt ſofort des Teufels ewige Geburt; die Geſtalt des Teufels iſt es, die ſich aus dem göttlichen Grunde erhebt, um dem noch nicht actu exiſtirenden Gott als Geburtshelfer beizuſtehen, um als Sehnſucht oder Wille des Grundes ſich erſt zum Offenbarwerden Gottes hinzudrängen. Alſo auch hier wieder iſt die Welt ſchlechthin des Teufels als des „umgekehrten Gottes", wie Schelling ſich ausdrückt; ihre Entwickelung iſt die Menſchwerdung des Teufels und die Erde das Bethlehem des Argen.

Wie ſoll nun aus dieſem Abgrunde des Böſen durch göttliche Transmutation das Gute als Licht herausgebildet werden? Dies wäre nur dann möglich, wenn Gott ſelbſt, wie allerdings Schelling's frühere Auseinanderſetzung im Sinne hatte, aber nicht erreichte, eine von dem aus dem Grunde hervorgegangenen Prozeſſe der Selbſtheit oder Menſchheit unabhängige actuelle Wirklichkeit hätte, wenn dieſe nicht ſelber an den Entwickelungsprozeß der Selbſtheit nothwendig gebunden wäre! So aber, wie es nach Schelling's Prin-

zipien erscheint, fällt aller Anknüpfungspunkt und jedes Motiv, sowie jeder Halt für eine selbständige Herausbildung hinweg, denn der Geist kann diesen Grund und Halt nicht abgeben, da das Böse selbst von Schelling als Geist bezeichnet wird. Schelling selbst ahnt das Gewicht einer solchen Consequenz seiner eigenen Prinzipien, wenn er auf seine oben vorgeführte Erörterung die Bemerkung folgen läßt: Es scheint nur Ein Grund zu sein, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte, dieser nämlich, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten und umgekehrt abschneide. Was Schelling zur Entkräftung dieses Einwandes sagt, ist nicht geeignet, denselben zu heben. Es sei nun (sagt er), daß menschliche oder göttliche Hülfe ihn zur Umwandlung in's Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, ebenfalls schon in jener Urthat, durch welche der Mensch eben dieser und kein anderer ist. Gerade aber dies haben wir vergebens bei Schelling gesucht, daß das Wie dieser Unterschiedenheit des intelligiblen Charakters dargethan worden wäre; es bleibt bei der bloßen Behauptung und Versicherung. Und überdies ist er uns, nachdem er in dem versuchten transscendentalen Beweis der Existenz des radikalen Bösen und seiner Wirklichkeit im Menschen die Kraft seiner Phantasie verbraucht hat, den Nachweis von der actuellen Wirklichkeit des guten Geistes schuldig geblieben. Die Versicherung also, daß das Insichhandelnlassen des guten Prinzips ebenfalls die Folge der intelligiblen That sei, wodurch das Leben und Wesen des Menschen bestimmt sei, bleibt eben eine ohnmächtige Behauptung.

8. (Die Erscheinung des Bösen im Menschen:) Sind die beiden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte, der umgekehrte Gott nämlich. Jenes blos zur Potenz bestimmte, durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das niemals aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will und daher durch falsche Imagination, welche eben die Sünde ist, als

wirklich erfaßt werden kann, entlehnt durch ſpiegelhafte Vorſtellungen den Schein vom wahren Sein, wie die Schlange die Farben vom Licht entlehnt. Mit Recht heißt es darum ein Feind aller Creatur und Verführer des Menſchen, der ihn zur falſchen Luſt und Aufnahme des Nichtſeienden in ſeine Imagination lockt. Dadurch tritt der Menſch aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finſterniß über, um ſelbſt ſchaffender Grund zu werden und mit der Macht des Centri, das er in ſich hat, über alle Dinge zu herrſchen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro Gewichenen (wie denn das? Hat er's ja doch in ſich!) immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge geweſen iſt, nämlich in und mit Gott. Darum ſtrebt er wieder dahin; aber für ſich, nicht wo er es ſein könnte, in Gott. Hieraus entſteht der Hunger der Selbſtſucht; es iſt im Böſen der ſich ſelbſt aufzehrende und immer vernichtende Widerſpruch, daß es kreatürlich zu werden ſtrebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Uebermuth, Alles zu ſein, in's Nichtſein fällt. Aber auch dies ſollte offenbar werden, denn nur im Gegenſatze der Sünde offenbart ſich das innerſte Band der Abhängigkeit der Dinge und das Weſen Gottes, das gleichſam vor aller Exiſtenz und darum ſchrecklich iſt. Das wahre Gute kann nur durch die göttliche Magie bewirkt werden, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtſein und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes iſt ſo unmöglich, als ein willkürliches Böſes. Das Verhältniß der beiden Prinzipien iſt das einer Gebundenheit des finſtern Prinzipes (der Selbſtheit) an das Licht. Wenn das Böſe in der Zwietracht der beiden Prinzipien beſteht, ſo kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derſelben beſtehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches ſein. —

So beſchreibt Schelling die Erſcheinung des Böſen im Menſchen. Hätte er, ſtatt die Oberfläche der Erſcheinung deſſelben mit ſeinen natürlichen Prinzipien Licht und Finſterniß und im myſtiſchen Spiegel der „göttlichen Magie" zu beſchreiben, eine einzige böſe That in ihre pſycho-

logiſchen Elemente zerlegt, ſo würde er nicht um den Kern der Sache herum gegangen ſein, ſondern mit verſtändiger Klarheit wirklich in denſelben haben eindringen können. Gut und Bös haben nur Sinn und Bedeutung im Reiche der bewußten Menſchenwelt, nur im Gebiete der Beziehungen zwiſchen dem Einzelnen und den weitern oder engern Kreiſen der Geſellſchaft, des höhern Ganzen, von welchem der Einzelne durch ein natürlich-geiſtiges Band umſpannt wird. Das einzige Halt- und Greifbare in der verſchwommenen Beſchreibung iſt der „Hunger der Selbſtſucht". In ihr allerdings wurzelt das Böſe. Aber die Selbſtheit ſteht nicht als finſteres Prinzip dem Licht als dem Guten entgegen; denn Licht und Finſterniß ſind ſtets nur trübe und mangelhafte Vehikel zur Bezeichnung von rein geiſtigen Verhältniſſen, wie die Unterſchiede zwiſchen Gut und Bös offenbar ſind. Der geiſtig-ſittliche Gegenſatz iſt zwiſchen dem Einzelnen und dem Ganzen, dem er eingeordnet iſt, zwiſchen dem Einzelnen und der Geſellſchaft. Sind die natürlich-geiſtigen Beziehungen beider Seiten beim Handeln und Verhalten des Menſchen mit einander im Einklang, ſo iſt es gut; der Zwieſpalt beider macht das Böſe. Dies liegt auch dem Weſen nach dem Kant'ſchen Moralprinzip, nur in abſtracter Faſſung, als Wahrheitskern zum Grunde. Auch ſo gefaßt, zeigt ſich allerdings, daß das Böſe eine poſitive Verkehrtheit, d. h. eine Umkehrung der Prinzipien, nämlich der Stellung und der Beziehungen des Einzelnen zur Geſellſchaft iſt. Die Sittlichkeit der menſchlichen Handlungen wird beſtimmt durch ihren Geſellſchaftswerth, ihren Einklang mit dem Geſellſchaftsintereſſe, mag dieſes nun je nach der Bildungsſtufe des Handelnden wohl- oder mißverſtanden ſein. Die eigentlichen Mächte des Böſen ſind die ſelbſtſüchtigen, d. h. geſellſchaftswidrigen Triebe des Menſchen. In dieſe allein hat eine Metaphyſik des Böſen mit der Fackel der analytiſchen Erfahrungserkenntniß einzudringen, um ihre Wurzeln im anthropologiſchen Gebiete, im Naturell und Temperament des Menſchen, wie in den Einflüſſen der Umgebung, der Erziehung und Bildungsgeſchichte aufzuzeigen.

Dazu bedarf es keiner phantastisch-speculativen Vertiefungen in den dunklen Hintergrund der Weltschöpfung und Weltentwickelung, sondern nur eines unbefangenen, nüchternen Sinnes für Beobachtung des Menschlichen im Kinde und im Erwachsenen. Hic Rhodus, hic salta! Dieses Beobachtungsfeld, auf welches (wie in der Einleitung zu diesem Werke angedeutet wurde) bereits Kant hinwies, ist freilich dem vornehmen philosophischen Romantiker zu gemein, weil hier Geniesprünge wegfallen und der gesunde Menschenverstand sein Recht behält. Schelling also hat seinerseits so viel möglich untersucht, wie Gut und Bös in der Schöpfung durcheinander wirken; aber (fährt er fort) noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Nach jener Beschreibung der Erscheinung des Bösen im Menschen tritt der Theosoph wieder hervor und fragt: wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zum Bösen?

9. (Rechtfertigung Gottes in Bezug auf das Böse:) Ist Gott bei seiner Selbstoffenbarung in der Schöpfung frei? so fragt es sich zunächst. Spinoza's reiner Realismus und Fichte's reiner Idealismus können diese Frage nur verneinen, weil ihr Gott ein unpersönliches Wesen, ein logisches Abstractum, keine lebendige Einheit von Kräften ist. Weil aber in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang der Schöpfung ist der Wille des Grundes, der zweite ist der Wille der Liebe, durch welchen das Wort in die Natur ausgesprochen wird und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist, weil er kein eigentlich bewußter und mit Reflexion verbundener, wenngleich auch kein völlig blinder Wille ist. Schlechthin frei und bewußt dagegen ist der Wille der Liebe, die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die Natur ist keineswegs vermöge einer blos geometrischen Nothwendigkeit da; es ist nicht lautere, reine Vernunft (d. h. geometrischer

Verſtand) in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt. Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern That; das höchſte Streben der dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes, als dieſe Reduction der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Wille.

Es fragt ſich weiter: ob die That der göttlichen Selbſtoffenbarung in dem Sinne frei geweſen iſt, daß alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden? Auch dies iſt nothwendig zu bejahen. Denn es würde der Wille zur Offenbarung ſelbſt nicht lebendig ſein, wenn ihm nicht ein anderer, auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtände. Aber in dieſem Anſichhalten entſteht ein reflexives Bild alles deſſen, was in dem Weſen eingewickelt enthalten iſt, worin ſich Gott in ſeiner Verwirklichung zuvor erkennt. Nach dieſem Begriffe iſt die Offenbarungshandlung Gottes nur ſittlich oder beziehungsweiſe auf Güte und Liebe nothwendig. Was nicht wirklich iſt, muß auch ſittlich unmöglich ſein. Was in Gott ſittlich-nothwendig iſt, folgt auch mit wahrhaft metaphyſiſcher Nothwendigkeit.

Iſt darum auch das Böſe von Gott gewollt, fragt es ſich drittens. War es allerdings auf den Willen des Grundes zurückgeführt, ſo iſt doch erſtlich der Grund nicht Gott zu nennen, d. h. nicht Gott nach ſeiner Vollkommenheit, ſondern er iſt nur die Bedingung zu dieſer, d. h. zur göttlichen Perſönlichkeit. Sodann iſt auch der Grund nicht Urheber des Böſen als ſolchen, ſondern er ſollicitirt nur den eigenen Willen der Creatur, damit er vom Guten überwunden werde; der Grund erregt nur den Eigenwillen, damit die Liebe einen Stoff habe, worin ſie ſich verwirkliche; alſo liegt in ſeiner Erregung die Möglichkeit des Böſen, nicht aber das Böſe ſelbſt. Dialektiſch wird daher auch ganz richtig geſagt: gut und bös ſeien daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten geſehen, oder das Böſe ſei an ſich, d. h. in der Wurzel ſeiner Identität betrachtet, das Gute, ſowie dagegen das Gute, in ſeiner Entzweiung oder Nichtidentität betrachtet. (Oder wie wir es oben als Schelling's Conſequenz fanden: Gott iſt Teufel und Teufel iſt Gott!) Nur freilich ſind jene dialek-

tiſchen Sätze nicht für das Gynäceum oder für das Forum ſeichter Schöngeiſter, ſondern für die Akademie oder die Paläſtra des Lyceums. Damit das Böſe nicht wäre, müßte Gott ſelbſt nicht ſein; ſo denn alſo Gott um des Böſen willen ſich nicht geoffenbart, ſo hätte das Böſe über das Gute und die Liebe geſiegt.

Endet das Böſe und wie? ſo fragt es ſich noch zuletzt. Weil Gott ein Leben iſt und nicht ein Sein, und weil alles Leben ein Schickſal hat und dem Leiden und Werden unterthan iſt; ſo iſt auch ohne den Begriff eines menſchlich leidenden Gottes die ganze Geſchichte unbegreiflich. Das Ende der Offenbarung iſt die Ausſtoßung des Böſen vom Guten, die Erklärung deſſelben als gänzlicher Unrealität. Wenn aber dies erreicht iſt, dann zeigt ſich, daß auch der Geiſt noch nicht das Höchſte iſt, er iſt nur der Hauch der der Liebe; die Liebe aber iſt das Höchſte. Sie iſt das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Exiſtirende, als Getrennte, waren, was aber noch nicht war als Liebe, ſondern — wie wollen wir es bezeichnen?

10. (Das Myſterium der göttlichen Perſönlichkeit:) Hier treffen wir endlich auf den höchſten Punkt der ganzen Unterſuchung! Es muß nämlich vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität der Anfänge und Prinzipien in Gott ein Weſen ſein; wie können wir es anders bezeichnen (Dank dir, Vater Böhme, für das Wort des Urräthſels!), als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Dieſes vor allen Gegenſätzen vorhergehende Weſen kann nicht als die Identität, ſondern nur als die abſolute Indifferenz beider Gegenſätze bezeichnet werden. Sie iſt nicht ein Product der Gegenſätze, noch ſind ſie eingewickelt in ihr enthalten; ſondern ſie iſt ein eigenes, von allen Gegenſätzen geſchiedenes Weſen, an welchem alle Gegenſätze brechen; ein Weſen, das nichts Anderes iſt, als eben das Nichtſein der Gegenſätze und die völlige Prädikatsloſigkeit, ohne daß deswegen (in leiſer Erinnerung an Kant's Kritik der reinen Vernunft fügt das böſe Gewiſſen des abgefallenen philoſophiſchen Romantikers

Cautel hinzu!) ein Nichts oder Unding wäre. Unmittelbar aus dieſer abſoluten Indifferenz, als dem Weder — Noch, bricht nun die Dualität als Zweiheit der Prinzipien ſo hervor, daß der Ungrund in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht etwa ſo, daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze oder ein eigenes Weſen iſt. Er theilt ſich in dieſe zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit ſie durch Liebe Eins werden, damit Leben und Liebe ſei und perſönliche Exiſtenz. Denn der Liebe Geheimniß iſt, daß ſie Solche verbindet, deren jedes für ſich ſein könnte und doch nicht iſt und nicht ſein kann ohne das Andere. Der Ungrund iſt nicht Liebe, denn dazu gehört Einheit Engegengeſetzter; er iſt nicht Perſönlichkeit, denn dieſe beſteht in dem Unterworfenſein des Grundes unter den Verſtand, des Realen unter das Ideale; er iſt aber auch nur der Anfangspunkt, und dieſer iſt nicht das Ganze; aber wir haben ſo den beſtimmten Punkt des Syſtems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Abſoluten mögliche iſt. In dem Ungrunde oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit; aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze? Nur in der Perſönlichkeit iſt Leben, und alle Perſönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde; aber nur der Verſtand iſt es, der das in dieſem Grunde Verborgene und blos der Möglichkeit nach Enthaltene herausbiloet und zur Wirklichkeit erhebt. Dann wird Alles dem Geiſt unterworfen; im Geiſt iſt das Exiſtirende Eins mit dem Grunde der Exiſtenz; in ihm ſind wirklich beide zugleich, oder er iſt die abſolute Identität beider. Aber über dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der jetzt nicht mehr gleichgültige Indifferenz iſt und doch nicht Identität beider Prinzipien, ſondern die gegen Alles gleiche, und doch von Nichts ergriffene allgemeine Einheit, mit Einem Worte die Liebe, die Alles in Allem iſt. Dieſe Herausbildung zur Wirklichkeit aber kann nur durch Scheidung geſchehen, alſo durch Wiſſenſchaft und Dialektik, welche allein das uns Allen vorſchwebende und noch von Keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. —

Die Grundſäulen der jetzigen Weltanſchauung Schelling's ſind alſo dieſe. Der Ungrund iſt das abſolut Eine und Gegenſatzloſe. Aus ihm bricht die Dualität der Prinzipien hervor, und dieſer Hervorgang iſt zugleich Selbſtoffenbarung Gottes und Schöpfung und Weltentwickelung. Am Ende erſt tritt über die Dualität der Prinzipien der anfängliche Urgrund als Liebe hervor, die über dem Geiſt und über dem Zwieſpalt des Univerſums iſt. Die mit der Selbſtoffenbarung des Ungrundes zuſammenfallende Weltentwickelung hat zwei gleich ewige Anfänge: der erſte Anfang iſt blos Grund zur Exiſtenz Gottes, als Wille des Grundes unfrei und unbewußt, ohne doch darum durchaus blind zu ſein; der zweite Anfang iſt blos Weſen oder Verſtand, als Wille der Liebe aber frei und bewußt, und die aus ihm folgende Offenbarung iſt freie That. Dieſe ewige Schöpfungsthat, als Offenbarung Gottes, in und mit welcher alle Dinge entſtehen, iſt die Urthat des Ich, die Erhebung der Selbſtheit aus dem Grunde und ihr Verlangen zur Offenbarung, d. h. zur actuellen Verwirklichung der göttlichen Exiſtenz. In dieſer ewigen Urthat nun ſoll, nach Schelling, das Ich frei ſein, d. h. es ſoll als aus dem Grunde ſich Erhebendes gleichwohl keine Vorausſetzung am Grunde haben, ſondern unmittelbar im Verhältniß zur reinen Einheit des Ungrundes ſtehen.

Dieſe Logik iſt in Warhrheit ſchwer begreiflich, da ſich ja die Selbſtheit aus dem Grunde erheben ſoll, ſomit in ihm eingewickelt ſein muß. Ja, ſie muß dies um ſo mehr ſein, da ſie ſogleich als Eigenwille und Böſes auftritt und alſo mit der Erhebung der Selbſtheit als der Schöpfungsthat die Urthat des Böſen ſelbſt zuſammenfällt. Der Ungrund ſoll, nach Schelling, als ein eigenes, von allem Gegenſatze geſchiedenes Weſen über dem Grunde und der Exiſtenz Gottes ſtehen. Wenn aber vor ihm, als Exiſtirendem, der Grund der Exiſtenz vorhergehen ſoll, ſo kann Gott nicht ewig actu exiſtirend ſein, ſonſt wäre ja eben der Unterſchied zwiſchen Grund und Exiſtenz Gottes ein nichtiger. Auf die nothwendig weiter ſich aufdrängende Frage aber,

wie denn der gemeinsame Mittelpunkt des Grundes und der Existenz in diesem indifferenten Ungrunde zu denken sei, und wie das im Gegensatze verborgene Indifferente der Grund des Gegensatzes sein könne, wie also daraus die Dualität von Grund und Existenz Gottes hervorbrechen könne, darauf erhalten wir keine Antwort. Zwar sagt Schelling, unmittelbar aus dem gleichgültigen Weder-Noch des Ungrundes breche die Dualität hervor. Aber diese Erklärung ist unbefriedigend und ungenügend. Als Indifferenz ist der Ungrund oder das eigentliche Absolute bald die eine, bald die andere Form seines Seins für sich, d. h. die Indifferenz ist der bloße ewige Wechsel beider, also nicht etwa Aufhebung des Gegensatzes zur Einheit, sondern noch gleichgültig gegen den Gegensatz. Aber eine solche Indifferenz setzt ja eben den Gegensatz immer schon voraus, und im Hintergrunde dieses behaupteten prädicat- und gegensatzlosen Ungrundes steckt darum immer wieder die Dualität der Prinzipien.

Ferner sagt Schelling, weil Gott ewig in sich Geist sei, so sei auch ewig in ihm der Grund dem Geist unterworfen. Wie man aber dann noch von einem Schicksale reden kann, welchem Gott unterworfen sei; wie man dann von einer ursprünglich unabhängig vom Willen des Geistes statthabenden Bewegung des Grundes reden kann, den erst hinterher Gott in Ordnung gebracht hätte; wie man endlich von einer Sollicitation des Grundes zum allgemeinen Bösen reden kann, welcher der Wille des Geistes nicht sollte widerstehen können: dies hat selbst Wirth, bei seiner sonstigen Anerkennung der speculativen Tiefe des neuschellingschen Systemes, unbegreiflich gefunden, und es werden dies also wohl auch Solche, die diese Anerkennung nicht bereit haben, unbegreiflich finden dürfen, ohne darum des Mißverstehens der theosophischen Tiefsinnigkeiten Schelling's bezüchtigt zu werden.

Und nun das Ende des theogonisch-kosmogonischen Prozesses! Da soll, nach Schelling, die ursprüngliche Indifferenz als anfänglicher Ungrund, nachdem der Grund

unabhängig bis zur gänzlichen Scheidung fortgewirkt und ſich endlich ſelbſt aufgelöſt habe, als Alles durchwirkende Liebe ſich verwirklichen. Man darf billig darüber erſtaunen, was dieſer gährenden Phantaſie nicht Alles ohne Widerſpruch möglich iſt! Man begreift nicht, wie göttliche Subſtanzen oder Potenzen, die doch einzig auch im Grunde wirkſam ſind, ſich ſollen auflöſen und verwandeln können. Man begreift ebenſowenig, wie die Liebe etwas Anderes, als das ewige Weſen des Geiſtes ſelbſt, und dieſer etwas Anderes, als der ſich entwickelnde Wille der Liebe ſoll ſein können! Nur eine ganz verworrene, aller Zucht des Verſtandes entrathende Phantaſie vermag ein ſolches Neſt von unauflöslichen Widerſprüchen, von denen immer der eine den andern auffrißt, in den Begriff des Abſoluten zuſammenzubringen.

Indem uns nun Schelling damit auf den Gipfel ſeiner Unterſuchung geführt hat, iſt uns erſt der Blick in das Ganze ſeiner neugewonnenen Weltanſchauung vergönnt. Aber es tritt auch hier die ganze Blöße derſelben erſt in das rechte Licht. Es iſt leicht zu ſagen, das Alles ſei ſo, wie es Schelling beſchreibt, wenn man ſich den Beweis erſpart, immer nur Worte und Verſicherungen macht. Was iſt aber des Pudels Kern? Die Welt iſt als kosmogoniſcher Prozeß zugleich und als ſolcher theogoniſcher Prozeß; die Weltſchöpfung und Weltentwickelung iſt Selbſtentwickelung und Selbſtoffenbarung Gottes und als ſolche in Einem zumal Entwickelung der Ichheit in Folge der freien Urthat des Ich, welche ſelbſt der Anfang der Weltſchöpfung iſt. Das Leben der Welt zugleich und grundweſentlich als das Leben Gottes zu begreifen, die daſeiende und erſcheinende Wirklichkeit als eine gotterfüllte Welt zu verſtehen und damit Gott als Geiſt oder Perſönlichkeit, d. h. als Einheit in ſeiner ewigen Selbſtunterſcheidung zu erweiſen, iſt die Tendenz und der Grundgedanke der „philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit". Im Grunde iſt dieſe Tendenz, dieſer Grundgedanke kein anderer, als was auch das Identitätsſyſtem Schelling's erſtrebte und was auch Hegel wollte, indem er darauf ausging, die abſolute

Subſtanz als Subject zu beſtimmen. Daß Schelling über den Geiſt noch hinauszugehen und die Liebe als das Höchſte zu ſetzen beliebt, begründet keinen wirklichen, ſondern nur einen ſcheinbaren Unterſchied. Denn im Geiſt iſt auch die Liebe begriffen und hat außerdem keinen Platz. Im Grunde der Sache iſt alſo hier kein Unterſchied vorhanden. Auch das Identitätsſyſtem war darauf ausgegangen, den Gegenſatz von Gott und Welt, von Transſcendenz und Immanenz, welcher die vorausgegangene neuere Philoſophie — mit Ausnahme Spinoza's — durchzog, aufzuheben. Daß Gott die abſolute Vernunft ſei, welche durch eine Reihe von kosmiſchen Potenzen, durch Gegenſatz und Entzweiung hindurch ſich in der Welt als Subject und Object, als Ideales und Reales (— Denken und Ausdehnung hatte beide Seiten Spinoza genannt —) verwirkliche, dies war der Grundgedanke des Identitätsſyſtems, den Hegel in die Formel brachte: Die abſolute Subſtanz iſt Geiſt oder Subject. In ſeiner ſich von ſelbſt verſtehenden Conſequenz gefaßt, iſt dieſer die Löſung des Gegenſatzes von Gott und Welt, Geiſt und Natur bezweckende Gedanke auch der Kern der „philoſophiſchen Unterſuchungen". Wirklich als abſolute Vernunft, d. h. als Einheit der Gegenſätze des Realen und Idealen begriffen, muß Gott an ſich ſchon zugleich Subſtanz und Subject, Weſenheit und Geiſt und die lebendige Vermittelung beider Seiten ſein, und die Reihe der kosmiſchen Potenzen kann nichts Anderes ſein, als Entfaltung oder Verwirklichung jener an und für ſich ſeienden Einheit von Subſtanz und Subject, Weſenheit und Geiſt, d. h. das Abſolute muß als die in der Welt ſich ſelbſt anſchauende Intelligenz erſcheinen. So hat Wirth den Grundgedanken der Schelling'ſchen Philoſophie, wie er dem Identitätsſyſteme und den „philoſophiſchen Unterſuchungen" gleicher Maßen vorgeſchwebt habe, in abſtracter Formel ausgedrückt. Während in der frühern Philoſophie (— mit Ausnahme Spinoza's —) hinter der Verſchiedenheit Gottes und der Welt die Einheit beider zurückgetreten ſei, verſchwinde im Identitätsſyſteme die Verſchiedenheit derſelben in der Identität;

jetzt dagegen ſolle in der Einheit zugleich die Differenz feſtgehalten werden und beide zu ihrem Rechte kommen. Vorgebildet alſo ſei ſchon im Identitätsſyſteme die nachmalige Lehre Schelling's, und Schelling habe alles Recht, auf den poſitiven Zuſammenhang zwiſchen letzterer und erſterem zu pochen.

Der Unterſchied beſteht allerdings nicht in der Tendenz und im Prinzip, ſondern in der Art der Ausführung und in der Verſchiedenheit des ſchematiſchen Apparats oder der dabei zu Hülfe genommenen Formeln. Beide Grundgeſtalten des Schelling'ſchen Philoſophirens ſind philoſophiſche Romantik, Abfall von den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie und Rückfall in vorkant'ſchen Dogmatismus; ob dieſer in ſpinoza'ſche oder böhme'ſche Formeln ſich kleidet, in der Sache macht dies keinen Unterſchied. In der Identitätslehre iſt das Phantasma des Fichte'ſchen Abſoluten mit der ſpinoza'ſchen Subſtanz im Elemente der intellectuellen Anſchauung verſchmolzen; in den „philoſophiſchen Unterſuchungen" iſt der Taumel des Identitätsſyſtems in Böhme'ſche Myſtik eingetaucht. An den Maßſtab von Kant's kritiſchen Grundſätzen gehalten, iſt und bleibt Beides Romantik und Rückfall in Dogmatismus, wie alle Speculation, die ſich von der Controle der Erfahrung losſagend, mit der ſchwärmenden Einbildungskraft in die Nacht des Unbedingten ſich verirrt. Und wie es Schelling's Gewohnheit iſt, immer nur allein das, was gerade Er thut und lehrt, als das Richtige zu bezeichnen, auf alles Andere vornehm herabzuſehen; ſo klagt er jetzt in einer Anmerkung über den „pantheiſtiſchen Schwindel in Deutſchland", der ſich in der Einbildung von der ausſchließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus gefalle, während er ſelbſt vom theoſophiſch-myſtiſchen Schwindel Böhme's angeſteckt iſt. Und es iſt geradezu komiſch, wenn der Prophet der wahren Weisheit, ſich ſelbſt im Spiegel erblickend, in die Worte ausbricht: Es iſt zwar in Deutſchland, wo ein philoſopiſches Syſtem Gegenſtand literariſcher Induſtrie wird und ſo Viele, denen die Natur ſelbſt für alltägliche Dinge den Verſtand verſagt hat, ſich zum

Mitphiloſophiren berufen glauben, ſehr leicht, eine falſche Meinung, ja ſogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigſtens das Bewußtſein, ihn nie perſönlich begünſtigt oder durch eigene hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben, ſondern mit Erasmus ſagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfaſſer hat nie durch Stiftung einer Secte Andern, am wenigſten ſich ſelbſt die Freiheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher er ſich noch immer begriffen erklärte und wohl immer erklären begriffen wird. —

Komiſch in der That müſſen ſolche Rodomontaden klingen, wenn man ſich erinnert, mit welchem Tone Schelling bisher von Jena bis München ſtets Solche anließ, welche von der Freiheit philoſophiſcher Unterſuchung Gebrauch machend, das Unglück hatten, ihn entweder nicht oder mißzuverſtehen, oder die es wagten, zu dem, was er gerade lehrte, ſich in Oppoſition zu ſetzen. Das Richtige hat immer nur Er und zwar wieder nur ſo lange getroffen, bis es ihm gefällt, von der Freiheit noch nicht abgeſchloſſener Unterſuchung ſeinerſeits Gebrauch zu machen und einen neuen Standpunkt zu gewinnen. Jetzt iſt er über das Studium des „pantheiſtiſchen Schwindels" hinaus und hat ſich in Böhme'ſche Myſtik hineingeſchwindelt; wie kann es „in Deutſchland" noch Jemand wagen, der pantheiſtiſchen Schwindelei anzuhängen, da der große Lehrer ihr den Rücken gekehrt hat!

Quos ego! ruft der Erderſchütterer mit dem ſpeculativen Dreizack in vornehmer Nichtachtung des mitphiloſophirenden Gewürms. Manches (ſagt er) konnte in gegenwärtiger Abhandlung ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, Manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden (obwohl man denken ſollte, der Akademiker in München habe dazu die beſte Muße gehabt); der Verfaſſer unterließ es zum Theil abſichtlich (zum andern Theil alſo wohl, weil er's nicht beſſer konnte!) Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt Nichts von ihm; (Er aber, der große Lehrer, darf freilich ungeſtraft ſein Eigenthum

nehmen, wo er's findet, sei es in den Böhmeschen Wäldern oder im Bergschachte Baader's!) er suche andere Quellen! Die Vernunft (heißt es gegen den Schluß der Abhandlung) ist im Menschen, was den Mystikern das primum passivum in Gott ist, das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbilde, hinblickend, der Verstand sich bilden soll. Wenn der Philosophie der sondernde und darum ordnende und gestaltende Verstand zugleich mit dem Urbilde, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat; so bleibt ihr allerdings nichts Anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht und die Ueberlieferung zur Quelle und Richtschnur nimmt; dann ist es Zeit, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. (Vermuthlich bezieht sich dies auf Ast's damals erschienene Geschichte der Philosophie, worin er Schelling für den Vorhöchsten hält). Bei aller Achtung vor dem Tiefsinn historischer Nachforschungen glauben wir dennoch, daß die Wahrheit uns näher liege und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserm eigenen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des blos historischen Glaubens ist vorüber, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung, als jede geschriebene: die Natur. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen! Im Menschen (heißt es einige Seiten vorher) sind alle Dinge erschaffen, sowie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet; die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centrum und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott nach der letzten Scheidung auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist

alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle ihre Vorbilder zielen und durch den ſie erſt ihre Auslegung erhalten. —

Wer wollte verkennen, daß in ſolchen Sätzen, wie die hier mitgetheilten, fruchtbare Keime und Fermente der Erkenntniß verſchloſſen ſeien? So aber, wie ſie hier ausgeſprochen ſind, haben ſie nur die Geſtalt geiſtreicher Gedankenblitze und phantaſievoller Anſchauungen, die erſt vom eindringenden, ſondernden und ordnenden Verſtande ſelben entbunden und zu gediegener Erkenntniß herausgearbeitet werden müſſen. Sonſt bleiben ſie Worte, nichts als Worte, in denen Wahres in phantaſtiſcher Form, Gedanken in myſtiſcher Hülle auftreten, die nicht Sache der Wiſſenſchaft und der Philoſophie ſein kann, wie wir ja auch (nach Schelling's eigenem Worte) eigentlich nur kräftigem Verſtande trauen. Im Angeſichte ſolcher geiſtreichen Einfälle aber, die ſich erſt vor dem ihren Sinn aufſchließenden Verſtande zu bewähren haben, kann man nur ſagen, daß Schelling unbewußt ſich ſelbſt das Urtheil ſpricht, wenn er vornehm polemiſirend ſagt: Wenn nach Baader's trefflichen Anſichten der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstriebe hat, ſo giebt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verſchämtheit Analoges und dagegen auch eine Unzucht und Schamloſigkeit, eine Art launiſcher Luſt, die an Allem herumkoſtet, ohne Ernſt und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu geſtalten. — Dieſer Ernſt des Erkennens iſt es, den wir bei Schelling vermiſſen; dieſes Bummlerleben der ſchwärmenden Phantaſie iſt es, das ſein Philoſophiren durchaus charakteriſirt; die romantiſche Genialität und das Schönthun mit der Wahrheit, die den Ernſt eindringender, ſelbſtverleugnender Geiſtesarbeit verſchmäht, iſt es, von welcher alle ſeine Hervorbringungen angeweht ſind. Sein Philoſophiren gleicht auf's Haar der vom Verſtande verlaſſenen Philoſophie, von der er, naiver Weiſe ſich ſelbſt zeichnend, wie von einem Hauche der Hegel'ſchen Vorrede zur Phänomologie angeweht, treffend ſagt, daß ſie in ſich ſelbſt weder Maß noch Regel habe. Denn eben das Vorbild der Vernunft, nach welchem der Verſtand hinblicken

ſoll, die überſchwängliche Idee des Abſoluten oder Unbedingten, wird von der erfahrungsvergeſſenen und denkentſtellten Einbildungskraft, aller eindringlichen Warnungen der Vernunftkritik zum Trotz, vom philoſophiſchen Romantiker und ſpeculativen Phantaſten zu einem in ſich ſelbſt vollendeten Gewebe transſcendenter Vorgänge ausgeſponnen, das nur leider die fatale Eigenthümlichkeit hat, daß es ein Hirngeſpinnſt iſt, eine transſcendentale Phantasmagorie, welche die Einbildungskraft wie durch einen Hohlſpiegel erſcheinen läßt. Man ſollte denken, Kant's Kritik der reinen Vernunft habe deutlich genug der Philoſophie die Gebiete der wirklichen Erfahrung zugewieſen. Aber nein! der ſpeculative Phantaſt kann es nicht laſſen, den Schatten, den das Weſen der Erſcheinungswelt auf die Oberfläche wirft, für eine Wirklichkeit, ja für die wahre zu nehmen. Er bringt es nicht fertig, die Weſenheit eben als das Weſen der Erſcheinungswelt ſelber zu nehmen und ihr das Ihrige zu laſſen; er muß es beſonders für ſich aus der daſeienden Wirklichkeit hinausverlegen, um mit dieſem der letztern abgeborgten Schein eine unbekannte Großmacht des Weltalls auszuſtatten, die eben nur im Gehirn des ſpeculativen Kopfes ihren Sitz hat. Bis zum Urgrunde des Univerſums reicht natürlich keine mögliche Erfahrung hinaus, aber ſoweit reicht die Tragkraft unſerer ſchlüſſig fortſchreitenden Erkenntniß, um einzuſehen, daß das Weſen der Erſcheinungswelt eben nur ihr eigenes erſcheinendes Weſen ſein kann, nicht aber, daß ſie die Offenbarung oder Darſtellung eines anderen, ihr fremden Weſens iſt. Nichts berechtigt uns, das erſcheinende Weſen Abſolutes und das erſcheinende Daſein Welt zu nennen und jenem das Innere, dieſer dagegen die äußere Wirklichkeit zuzuweiſen. Der wahre Monismus der Weltanſchauung vermag Weſen und Erſcheinung nicht zu trennen; er wird darum auch verſchmähen, zur Bezeichnung des Weſens einen Ausdruck zu wählen, der zu dem Mißverſtändniß führt, als ob damit etwas vom Weltweſen Verſchiedenes bezeichnet werden ſolle. Kant's Scharfſinn hatte den Weg gebahnt, dergleichen leere Verdoppelungen und unfruchtbare Ueberſchwäng-

lichkeiten als Hallucinationen der Vernunft in ihrer Gestalt als schwärmender Einbildungskraft wenigstens auf dem Boden der Wissenschaften abzuthun. In der Meinung, Kant's Arbeit fortzusetzen, eröffnete Fichte mit seiner Entdeckung vom reinen Ich den Flug der die Erfahrung hinter sich lassenden philosophischen Romantik und Schelling beschrieb mit eigener und fremder Phantasie eine Reihe unbekannter Länder im Reiche des Ueberschwänglichen. Er, in der That, war es, der die dogmatische Philosophie bis zu ihrem äußersten Gipfel hinaufschwindelte. Am Schlusse seiner hier betrachteten Abhandlung hat er überdies, seiner Natur folgerichtig getreu, den Anschluß an die Ueberlieferung der Vergangenheit noch verschmäht. Denn noch war ihm im mystischen Dunkel der Böhmeschen Wälder, beim Leuchten der Blitze Baader's, der Nahrungsstoff für die Ausflüge seiner Phantasie nicht ausgegangen; noch hatte ja Er selbst den Schritt zur Ueberlieferung nicht gethan, um auf breitem Wege dem romantischen Zeitalter voranzugehen; noch war er in die Schachte der Mythologie und Offenbarung nicht hinabgestiegen, um auf dem Boden der Vergangenheit die Auflösung für die Probleme der phantasirenden Vernunft zu suchen. Noch hielt ihn eine ahnungsvolle Jugendliebe an der Offenbarung fest, die älter als jede geschriebene sei, der Natur. Aber auch ihr reines Bild, statt es mit hingebender Liebe und eindringendem Ernst des Forschens und erfahrungsmäßigen Denkens treu und immer treuer aufzufassen, konnte er nicht lassen, mit den phantastischen Schnörkeln seines zuchtlos vagabundirenden Denkens zu überziehen. Ist je ein großes Wort vonnöthen, hatte Hölderlin's Muse gesungen, Mutter Natur, so gedenkt man dein! Aber Schelling verstand es nur, mit ihr zu kokettiren und ihre hehre Gestalt mit dem Flitter des Ich zu umhängen, Gemüth, Phantasie und Wille in sie hineinzuschauen. Nicht dem Träumer und Phantasten jedoch enthüllt sie ihr Wesen, sondern nur vor dem in ernstem Ringen und redlichem Forschen sie Umwerbenden, der sie so nimmt, wie sie sich selber giebt, vergönnt sie, den Schleier vor ihrem Angesicht zu lüften.

Wir können es, nach dieſer Darlegung des Inhaltes von Schelling's „philoſophiſchen Unterſuchungen", füglich dem Urtheil unſerer Leſer anheimgeben, wie ſich die vornehm abfertigende Erklärung des Meiſters Tiefſinn ausnimmt, der wir am Schluſſe der Einleitung begegnen. Wir läugnen nicht (ſo heißt es), daß dieſe hier entwickelte richtige Anſicht nicht ſchon längſt in einzelnen Geiſtern vorhanden geweſen ſei. Aber eben dieſe waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philoſophie gebräuchlichen Schmähworten Materialismus, Pantheismus und dergleichen den lebendigen Grund der Natur aufſuchten und im Gegenſatz der Dogmatiker (!) und abſtracten Idealiſten, welche ſie als Myſtiker ausſtießen, Naturphiloſophen in beiderlei Verſtande waren!

IV.

Am 31. März hatte Schelling die Vorrede zum erſten und einzig gebliebenen Bande ſeiner „philoſophiſchen Schriften" geſchrieben, in deren Sammlung er neben einzelnen bisher ſchon an verſchiedenen Orten gedruckten Abhandlungen auch andere noch ungedruckte zu veröffentlichen gedachte. Der Abhandlung „über das Weſen der menſchlichen Freiheit" ſollte „eine Reihe anderer" folgen, in denen „das Ganze des ideellen Theils der Philoſophie allmählich dargeſtellt" würde. Mit den folgenden Bänden dieſer beabſichtigten Sammlung blieb auch die Reihe jener Fortſetzung der „philoſophiſchen Unterſuchungen" aus. Das eigenthümliche Geſchick, welches alle bisher von Schelling verſuchten „Darſtellungen ſeines Syſtemes" verfolgte, griff mit düſtrer Hand auch in ſein perſönliches Leben ein.

Im September 1809 ſtarb Schelling's Gattin in Maulbronn, wo Schelling's Vater damals als Prälat und Vorſteher der niederen Kloſterſchule wirkte. Auf dem Friedhof vor der Kloſterkirche daſelbſt erhielt ſie ihr Grab und ein Denkmal. „Sie war (ſchreibt Baader kurz darauf) eine

Frau von ausgezeichneten Eigenschaften und Talenten und hat durch ihr äußerst anstandvolles Betragen in München sich selbst und den Ruf beschämt, der in München vor ihr herging. Ihr Mann verliert außerordentlich viel an ihr." Sechs Jahre also hatte der Bund nur gedauert, der im Jahre 1803 bei Schelling's Uebergang nach Würzburg unter so eigenthümlich leidenschaftlichen, von dem gewöhnlichen Wege sittlicher Lebensverhältnisse abweichenden Verhältnissen geschlossen worden war. In seinem auch praktisch revolutionären romantischen Studium war dieser Bund, wie wir erwähnt haben, schon vor der Ehe auf eine praktische Entzweiung, einen sittlichen Bruch gegründet, der sich dem genialen romantischen Subjecte zur Identität aufgehoben hatte. Wenn aber ein geistig bevorzugter Mann, wie auch die sittlichen Grundlagen seines Charakters beschaffen sein mögen, so frühe das Weib seiner Jugend verliert, so wird damit immer, wenn auch nicht gerade ein Bruch, doch gewiß eine bestimmte Abrechnung mit seiner Vergangenheit unvermeidlich stattfinden. Bei dem damals im vier und dreißigsten Jahre stehenden Philosophen der Romantik bezeichnet der Verlust seiner ersten Gattin unverkennbar auch äußerlich einen Abschluß, der in seiner bisherigen Lebensentwickelung eingetreten war. Der revolutionär-romantische Taumel des philosophischen Dionysos, der „pantheistische Schwindel" war bei ihm jetzt überwunden, und der theosophische Schwindel, aus dem er sich in den „philosophischen Untersuchungen" durch Objectivirung desselben sammelte, war selbst schon der Uebergang zu einem nun folgenden Studium nüchterner Concentration auf das Positive. Schelling's Bruch mit seiner Vergangenheit war vollendet; seine philosophisch-romantische Entwickelung war abgeschlossen, und seine aus langer Schweigezeit herausgeborene positive Philosophie, welche er selbst von seiner früheren negativen unterschied, war ihrem speculativen Gehalte nach wesentlich kein anderer Standpunkt, als wie er uns in den „philosophischen Untersuchungen" entgegentritt.

Und Schelling ſelbſt, ſo ſcheint es, fühlte das Wehmüthige, das in jedem Bruch mit der Vergangenheit liegt. Wenn ſich leicht unwillkürlich in das Gewebe der Geiſtesarbeit eines Mannes die Fäden der Stimmungen einſenken, in welchen er ſchreibt; ſo muthet es uns faſt wie eine perſönliche elegiſche Stimmung des Verfaſſers ſelbſt an, wenn wir gegen den Schluß jener Abhandlung vom Jahre 1809 von einer allem endlichen Leben anklebenden Traurigkeit, von einem Quell der Traurigkeit in Gott ſelbſt, die aber nie zur Wirklichkeit komme, vom Schleier der Schwermuth leſen, der über die ganze Natur ausgebreitet ſei, von der tiefen unzerſtörlichen Melancholie alles Lebens, und wie jede Freude Leid haben, Leid aber in Freude verklärt werden müſſe.

Ein neuer Riß in Schelling's perſönliche Beziehungen erfolgte, nach dem Tode ſeiner erſten Frau, noch ehe Schelling's Herz (wie Schubert ſchreibt) von der aufgehenden Sonne einer neuen Liebe erwärmt wurde, ein eclatanter öffentlicher Bruch mit Jacobi, dem Präſidenten der Akademie, deren Mitglied Schelling war. Daß der Glaubensphiloſoph Jacobi von dem Schelling'ſchen Identitätsſyſteme wenig erbaut war, ließ ſich erwarten. Er ſah darin eine Verwechslung der Natur mit Gott. Drei polemiſche Briefe Jacobi's (aus dem Jahre 1802) über die Identitätslehre erſchienen als Anhang zu der Schrift von Köppen gegen „die Schellingslehre oder das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts". Im Dezember 1802 meinte Jacobi brieflich gegen Reinhold, für Schelling ſei die Selbſtändigkeit der Natur in alle Wege eine ausgemachte Sache, und wer an einen Gott über der Natur glaube, ein ausgemachter Pinſel. Im Juni 1803 freute er ſich über die im Bouterweck'ſchen Neuen Muſeum erſchienene feine Perſiflage der Schelling'ſchen Philoſophie. Nachdem der 61-jährige Mann ſeit dem Sommer 1805 zur Stelle eines Mitgliedes der Akademie der Wiſſenſchaften, für das philoſophiſche Fach, berufen worden war, ſchrieb er von München aus im Herbſt 1806, an Freund Köppen, ſeine Einſicht in das Seichte und Verkehrte der neueſten Philoſophien

werde mit jedem Jahre tiefer und vollkommener; er möchte es von den Dächern predigen und habe nur keine Füße, um hinaufzusteigen, keinen Athem zu einer vernehmbaren Rede. Er arbeite für das Heil von Bayern (schreibt er im Jahre 1808), als hätte er die festeste Zuversicht, hier das neue Jerusalem zu gründen.

Daß bei solchen Gesinnungen Jacobi's über die Schellingslehre das Verhältniß beider, nachdem Schelling im Jahre 1807 Mitglied der Akademie geworden war, ein innerlich gespanntes sein mußte, ließ sich erwarten. Aber Schelling hatte auf die dem Köppen'schen Werke angehängten polemischen Briefe Jacobi's geschwiegen, und die Rücksichten conventioneller Höflichkeit erhielten auf der andern Seite ein leidlich äußeres Band von Beziehungen zwischen dem Mitgliede der Akademie und dem Glaubensphilosophen, der seit 1807 Präsident derselben geworden war. Jeder von beiden hatte andere gesellige Kreise, in denen er sich bewegte. Sailer, Weiller, Thiersch und Schlichtegroll waren insbesondere mit Jacobi befreundet; Niethammer und Baader neigten zu Schelling. Bei dem Wiederabdruck der Rede „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur" zollte Schelling den Rücksichten der Höflichkeit gegen den Präsidenten der Akademie öffentlich einen Tribut durch die in einer Anerkennung bei Gelegenheit eines Ausspruchs von Hamann gemachte Bemerkung, daß er Jacobi'n die erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften des originalen Hamann verdanke. Dagegen finden sich gleichzeitig in der Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit" Aeußerungen, welche die innerliche Spannung Schelling's zu dem Glaubensphilosophen verrathen. Kaum anders nämlich, denn als einen versteckten Ausfall auf Letzteren können die Worte gedeutet werden, welche uns in der Einleitung zu jener Abhandlung begegnen. Es wird immer (so heißt es) in der Geschichte deutscher Geistesentwickelung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgestellt werden konnte, das System, das Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem

Schöpfer vermengt — ſo nämlich wurde daſſelbe verſtanden — und Alles einer blinden, gedankenloſen Nothwendigkeit unterwirft, ſei das einzige der Vernunft mögliche, aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um ſie zu begreifen, muß man ſich den herrſchenden Geiſt eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechaniſche Denkweiſe, die in dem franzöſiſchen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchloſigkeit erſtieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen. Auch in Deutſchland fing man an, dieſe Art, zu ſehen und zu erklären, für die eigentliche und einzige Philoſophie zu halten. Da indeß urſprünglich deutſches Gemüth nie die Folgen davon mit ſich vereinigen konnte, ſo entſtand daher zuerſt der für die philoſophiſche Literatur der neueren Zeit charakteriſtiſche Zwieſpalt von Kopf und Herz. Man verabſcheute die Folgen, ohne ſich von dem Grunde der Denkweiſe ſelbſt befreien oder zu einer beſſeren erheben zu können. Ausſprechen wollte man dieſe Folgen, und da deutſcher Geiſt die mechaniſche Philoſophie nur bei ihrem vermeintlich höchſten Ausdruck faſſen konnte, ſo wurde auf dieſe Art die ſchreckliche Wahrheit ausgeſprochen: ſchlechthin alle Philoſophie, die nur rein vernunftmäßig iſt, iſt oder wird Spinozismus. Gewarnt war nun Jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor Aller Augen; das einzige noch möglich ſcheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Kriſis herbeiführen und die Deutſchen von der verderblichen Philoſophie überhaupt zurückſchrecken, ſie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage (ſo ſchließt die Stelle) da jene Denkweiſe längſt vorüber iſt und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich ſein, noch auch die nämlichen Folgen verſprechen! —

Schwerlich konnte Jacobi die Beziehung dieſer Stelle auf ſich und ſeine Glaubensphiloſophie verkennen. Unter dem unbeſtimmten „Man", das Schelling wählte, konnte eben kein Anderer als Jacobi ſelbſt gemeint ſein, der nun auf dem Präſidentenſtuhle der Münchener Akademie unter ſeinen Lorberen ruhte. Es drängte den alten Mann, der

für das Heil von Bayern arbeitete, gegen die Verkehrtheiten der neueſten Philoſophien noch einmal ſeine Stimme zu erheben und von den Dächern herab „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" zu predigen. Denn, wie das Motto Johannes von Müller's ſagt, das er dem Schriftchen vorſetzte: „es giebt unempfängliche Zeiten, aber was ewig iſt, findet immer ſeine Zeit". So trat dieſe ſeit Jahren fragmentariſch entſtandene „Herzenserleichterung" des redſeligen acht und ſechzigjährigen Greiſes im Oktober 1811 an's Licht. Nach dem aphoriſtiſchen Inhalt der erſten Hälfte des Büchleins hatte das Uebrige hauptſächlich zweierlei Beziehungen. Einmal nämlich galt Jacobi's Tadel dem vermeintlichen Dualismus der Kant'ſchen theoretiſchen und praktiſchen Vernunft; die andere untergeordnete Beziehung betraf die Identitätsphiloſophie oder (wie ſie Jacobi nannte) die zweite Tochter der kritiſchen Philoſophie. Sie behauptete (ſo heißt es), Philoſophie müſſe mit der Vorausſetzung beginnen, daß nur Eines ſei und außer dieſem Einen Nichts; könne ſie dieſe Vorausſetzung nicht wahr machen und allen Dualismus von Grund aus vertilgen, ſo müſſe ſie ſich ſelbſt aufgeben. Befreiung alſo der Natur von einem Uebernatürlichen, der Welt von einer Urſache außer und über ihr, mit Einem Worte: Selbſtändigkeit der Natur wurde die Loſung dieſer neuen Weisheit. Darum rühmte ſich das neueſte Syſtem der All-Einheit oder abſoluten Identität, zu der älteſten Philoſophie, ihren Kosmogonien und Mythologien zurückzuführen. Das Identitätsſyſtem iſt ein umgekehrter oder verklärter Spinozismus, Idealmaterialismus. Spinoza war nicht blos Vorläufer des Syſtems der abſoluten Identität, ſondern Erfinder und erſter Lehrer deſſelben; das ſpinoziſche Syſtem iſt in That und Wahrheit Eins und Daſſelbe mit der neueſten Identität des Seins und Bewußtſeins. Sollte je die Wiſſenſchaft vollkommen werden, ein aus Einem Prinzip abgeleitetes, in ſich vollendetes, alles Erkennbare umfaſſendes Syſtem, ſo mußte der Naturalismus zugleich mit ihr ſeine Vollkommenheit erhalten; Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und nur aus

dieſem Einen auch Alles begriffen, Alles verſtanden werden können. Es iſt demnach das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſei, kein übernatürliches, außerweltliches, ſupramundanes Weſen. Nur unter dieſer Bedingung nämlich, daß allein Natur, dieſe alſo ſelbſtändig und Alles in Allem ſei, kann die Wiſſenſchaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen und ihrem Gegenſtande gleich und ſelbſt Alles in Allem zu werden ſich ſchmeicheln. Ein nüchterner Atheismus mag dem Verſtande wohl anſtehen, wenn er das Reſultat eines verſtändigen Strebens nach vollendeter Einſicht iſt. Der ſich unverhohlen zu ſich ſelbſt bekennende, aufrichtige, klare und baare Naturalismus ſtehet als ſpeculative Lehre neben dem Theismus gleich unſträflich da. Nur muß er, um ſich in dieſer Unſträflichkeit zu erhalten, auch dieſelbe aufrichtige, kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von ſittlich Gutem und Böſem, von eigentlicher Moralität; denn nach ſeiner innerſten Ueberzeugung ſind dieſe Dinge nicht, und von ihnen redend ſagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber ſolches thut, der redet Lüge. Die Identität des Seins und Nichtſeins, der Nothwendigkeit und Freiheit, des Unbedingten und Bedingten iſt ein Ungedanke, in Wahrheit die Identität der Vernunft und Unvernunft, des Guten und Böſen, des Dinges und des Undinges. Vernunft ohne Perſönlichkeit iſt Unding, das gleiche Unding mit jener Grundmaterie oder jenem Urgrunde, welcher Alles und nicht Eines oder Eines und Keines, die Vollkommenheit des Unvollkommenen, das abſolut Unbeſtimmte iſt und Gott genannt wird von Denen, die nicht wiſſen wollen vom wahren Gott, die ſich aber dennoch ſcheuen, ihn zu läugnen mit den Lippen. Noch tiefer aber muß es die Vernunft empören, wenn du, die Natur vergötternd, einen Gott lehrſt, der das Auge ſchafft und nicht ſieht, der das Ohr pflanzet und nicht höret, der den Verſtand werden läßt und nicht vernimmt, nicht weiß und nicht will und nicht — iſt. Sprich: es iſt kein Gott! Aber ſage und lehre nicht, Finſterniß ſei das Licht, vernünftiges

Daſein ungöttliches Weſen; ſage auch nicht, das Ur- und Allweſen trete hervor im Menſchen verklärt und ohne Abbruch; denn ein ſolcher Anthropomorphismus würde ſich nur ſcheinbar und trügend erheben über den älteren Fetiſchismus, den Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochsdienſt. Außer dem Theismus, der ſich auf die Ueberzeugung gründet, daß der Menſch das Ebenbild Gottes in ſich trage, iſt nur Gottesläugnung oder Fetiſchismus. —

Dies iſt der Kern deſſen, was ſich in Jacobi's Büchlein „Von göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" auf Schelling bezieht, obgleich deſſen Name darin nicht vorkommt. Daß er an Altersſchwäche gelitten habe, wird man wenigſtens dem Manne nicht nachreden können, welcher in der angeführten Weiſe ſich über das Identitätsſyſtem ausſprach. Auch ſeine Auffaſſung des eigentlichen Sinnes und der Conſequenzen der kritiſchen Philoſophie iſt weder eine gefliſſentliche Verdrehung, noch unwiſſentliches Mißverſtehen derſelben, ſondern ſein richtiger Inſtinct fühlte heraus, daß Kant's kühle Skepſis — um uns eines Göthe'ſchen Wortes zu bedienen — gegen die Vergötterung einer hohlen Kinderhirnerfindung Front machte. Wenn der Glaubensphiloſoph den Atheismus das Prinzip der Wiſſenſchaft nannte, neben ihr aber einen unüberwindlichen Glauben an Gott, Tugend und Unſterblichkeit behauptete; ſo kann man ihm von Seiten wiſſenſchaftlicher Erkenntniß aus das Letztere als Privatmeinung laſſen, ohne ihn um des erſteren Satzes willen einen Fanatiker des Glaubens zu heißen, oder einen Anderen um deswillen zu verdammen, der da offen heraus behauptet, daß jener Satz einfache Wahrheit werde, ſobald es bewieſen und anerkannt worden ſei, daß Vernunft, Verſtand und Wiſſenſchaft des Menſchen allerhöchſte Kraft ſind. Jacobi bekämpfte den Atheismus, ob er ihn nun bei Kant oder bei Spinoza fand; aber er ließ ihm das Recht wiſſenſchaftlichen Auftretens, denn ihm war die unbedingteſte theoretiſche Freiheit des Forſchens die unbeſtreitbarſte Vorausſetzung. Und Jacobi war es, der von Leſſing ſagte, derſelbe ſei aufrichtig und behaupte gar nie,

daß er Christenthum habe. Und ebenfalls Jacobi war es, der bei Gelegenheit des Fichte'schen Atheismusstreites die Worte aussprach: Der Vorwurf des Atheismus und Mysticismus ist beim großen Haufen nicht zu vermeiden; wäre aber auch Fichte's Lehre atheistisch, ich würde ihn darum ebenso wenig für einen Gottlosen halten, als den edlen Spinoza; denn irgend eine Religion hat Jeder, eine allerhöchste Wahrheit. Jacobi's Verehrung für Lessing, Fichte und Spinoza als ernste Denker blieb sich gleich.

Wenn ihn also nicht die Consequenz des Atheismus, die sich ihm als die Consequenz der kritischen Philosophie ergab, als wissenschaftliches Ergebniß störte, weil ihm der Glaube daneben unerschütterlich im Gemüthe fest stand, was war es dann, was ihm an Schelling's Philosophie mißfiel? Es ist in seiner oben mitgetheilten Herzenserleichterung ausgesprochen. Er kämpfte, von dem „Ungedanken einer Identität von Sein und Nichtsein" abgesehen, gegen die romantische Verquickung der Consequenzen der kritischen Philosophie mit Anschauungen, die dem Glauben abgeborgt sind; gegen die Unredlichkeit Schelling's, scheinen zu wollen, was er nicht war und bei folgerichtiger Klarheit über die Tendenz seines Philosophirens nicht sein konnte; gegen das Coquettiren mit Gott und göttlichen Dingen, deren eigentlicher Sinn und Bedeutung ihm fremd waren. Hätte sich nur auch der glaubensstarke Philosoph auf die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung beschränkt und die Moralität aus dem Spiel gelassen! Aber hier trat Jacobi's schwache Seite heraus: trotz der Anerkennung von Fichte's und Spinoza's ernstem, sittlichem Charakter bestritt er dem Naturalismus und Atheismus die Möglichkeit, aus ihren Prinzipien das sittlich Gute zu begreifen und für das Leben zu retten. Und diese Consequenz war es, die sich Schelling nicht hätte gefallen lassen können, selbst wenn er für das Identitätssystem in seiner reinen und ursprünglichen Gestalt den Atheismus auf sich zu nehmen geneigt gewesen wäre, wie er es damals freilich in Wahrheit nicht war. Aber hätte er sich mit mehr Unbefangenheit und Ehrlichkeit in die

Zeiten zurückverſetzt, da er in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus und in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre unverhohlen den Atheismus lehrte, woran er noch nach zehn Jahren ſo wenig Anſtoß nahm, daß er beide frühere Schriften in die Sammlung der philoſophiſchen Schriften mit aufnahm; ſo hätte er ſich gegen den Jacobi'ſchen Vorwurf anders verhalten müſſen. Aber Schelling fühlte ſich in Wahrheit getroffen: daher ſein kochender und überſtrömender Zorn, der ihn raſch zur leidenſchaftlichſten Antwort trieb.

Im Oktober 1811 war Jacobi's Schrift vollendet; am 13. December ſchon ſchrieb Schelling die Vorrede zu ſeiner Gegenſchrift, die für's Jahr 1812 unter dem Titel erſchien: „H. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn J. H. Jacobi und der ihm in derſelben gemachten Beſchuldigung eines abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus." Und auf der Stirne trug das „Denkmal" zugleich das Motto aus Spinoza: Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut qui aperte fatentur, se dei ideam non habere et deum nullo modo cognoscere, non erubescant, philosophos atheismi accusare! Und wie ſich ſchon auf dem Titel der große Meiſter reckt, um dem Präſidenten der Akademie die Stirne zu bieten, ſo nimmt er in der kurzen Vorrede den Mund noch beſonders voll, um das leſende Publikum mit großen Roſinen abzuſpeiſen. Als Abtragung einer alten, von ihm längſt geforderten Schuld an die Wiſſenſchaft (— ſeit 1803, von dem Anhange her, den Jacobi zu Köppen's Schrift gegen die Schellingslehre geliefert hatte, kochte ja der Groll dem Leu im Buſen!) und zugleich (— wie kann er anders, als nur Fragmentariſches liefern und Verheißungen für die Zukunft geben? —) als Vorrede eines Werkes, worin vieles hier nur Angedeutete die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten werde, ſoll das „Denkmal" gelten. Nicht etwa als eine Appellation an das (gegenwärtige) Publikum ſoll dieſe Schrift angeſehen werden; denn (ſagt der Vorredner) der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszuma-

chen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geſchlichtet werden; er gehört durch ſeine Umſtände der allgemeinen Literarhiſtorie des Vaterlandes, durch ſeinen Gegenſtand der beſonderen Geſchichte der Weltweisheit an. Beide werden ihn nicht vergeſſen und das letzte Urtheil fällen zwiſchen uns. Er mit mir oder ich mit ihm, auf jeden Fall werden wir beide zuſammen vor den Richterſtuhl der Nachwelt treten. —

Nach dieſen Rodomontaden voll ſtheniſchen Selbſtgefühles bildet das Piedeſtal des „Denkmals", das der Akademiker in der Claſſe der bildenden Künſte dem Präſidenten der Akademie errichtet, eine „vorläufige Erklärung" über die in der Jacobi'ſchen Schrift enthaltenen Beſchuldigungen gegen den Denkmalſtifter. Die anzüglichen Stellen werden herausgehoben und zum Theil mit kauſtiſchem Witze beleuchtet, ſodann alle Beſchuldigungen für bloße Klatſcherei und kecke, unbegründete Erdichtungen ihres Verfaſſers erklärt, ſo daß es ſich blos von der wiſſenſchaftlich-hiſtoriſchen Frage handle, was er — Schelling — wirklich behauptet habe, was nicht; ob die ihm zugeſchriebenen Behauptungen in Wahrheit ſeine Behauptungen d. h. in ſeinen Schriften zu finden ſeien oder nicht. Bis Herr Jacobi durch deutliche Aeußerungen aus Schelling's Schriften den Beweis für ſeine Anſchuldigungen geliefert habe, fordere Wahrheit und Gerechtigkeit, dieſelben für eine einzige nichtswürdige Verläumdung zu erklären. Bis derſelbe den Beweis geliefert habe, daß die Worte, die Natur ſei der allein wahre Gott, der Lebendige, in irgend einer Schrift Schelling's ſich finde, werde Niemand Bedenken tragen, jene Worte als Verfälſchung von Schelling's Worten und Gedanken zu erklären. Wenn je, bemerkt Schelling, eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Anſehung ſeiner Ueberzeugungen von den höchſten Ideen hätte entſtehen können, ſo ſei dieſe Zweideutigkeit durch die Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben, worin der Begriff der moraliſchen Freiheit, ſo wie der Begriff der Perſönlichkeit des höchſten Weſens objectiv zu begründen verſucht

werden sei, und der Gegner habe zum Wenigsten den Beweis zu liefern gehabt, daß mit diesen Begriffen nur Betrug und Spiel getrieben sei und daß der Verfasser sie nicht aufrichtiger Weise durch die in der Abhandlung entwickelten Grundsätze begründet gehalten habe. So lange nicht (so schließt die vorläufige Erklärung) Herr Jacobi das Verlangte wirklich bewiesen hat, was man beweisen nennt, so lange haftet ohne mein Zuthun in der Brust jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abscheu über die Atrocität dieses nicht wissenschaftlichen Angriffes, dieses Versuchs, die Person des Gegners, wenn es möglich wäre, moralisch zu morden; kein Mann von Ehre wird anstehen, dieser Handlung den Namen einer literarischen Schandthat beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuschreiben sei.

Diese „vorläufige Erklärung" sollte erfüllen, was Schelling den äußeren Verhältnissen schuldig zu sein glaubte. Der Gründe, sagt er, die ihn so gegen Jacobi aufzutreten veranlaßt hätten, seien mehrere, die sich der verständige Leser leicht selbst denken möge. Ob es begründet ist, was persönliche Gegner, wie Paulus und Chr. Kapp, die übrigens Schelling's Charakter kannten, behauptet haben, daß die Aussicht auf eine demnächstige Erledigung der Präsidentenstelle in der Akademie als Hauptmotiv im Hintergrunde gewirkt habe: dies muß dahin gestellt bleiben. War dies der Fall, so mußte eine andere naheliegende Erwägung noch schwerer in die Wagschale fallen. Nach der Analogie des Schicksals nämlich, das der Urheber der Wissenschaftslehre gehabt, mußte doch wohl der Urheber der Identitätslehre zum Wenigsten von Amt und Stelle verjagt werden. Darin liegt das eine und nächste Motiv, um so gegen Jacobi aufzutreten. Zwar nicht Jacobi zog solchen Schluß, noch deutete er einen solchen an; da im Gegentheil er vor Spinoza, Lessing, Fichte die größte Verehrung hatte und die Freiheit wissenschaftlicher Forschung unbedingt heilig gehalten wissen wollte. Aber freilich konnten Andere diesen

Schluß ziehen; und zwar nicht blos die Masse der Laien in der Philosophie, bei denen der landläufige Vorwurf des Atheismus nicht zu widerlegen ist, sondern auch die das Ruder des Staatsschiffes Führenden, von deren Urtheil jedenfalls Schelling als Staatsdiener abhängig war. Daß diese Hochgestellten so viel aufgeklärten Freisinn und unbedingtes Vertrauen zur Macht der Wahrheit hätten besitzen sollen, um einen Atheisten in Amt und Stelle zu lassen, schien ihnen offenbar zu viel zugetraut. Diese naheliegende Erwägung hätte Jacobi jedenfalls um so mehr abhalten sollen, mit seinem Angriff auf Schelling's Identitätssystem hervorzutreten, als competenten Beurtheilern Schelling's Bemühen nicht entgehen konnte, sein früheres System so zu wenden und umzubilden, daß er vor dem Forum baierischer Staatsmänner füglich bestehen konnte. Aber gerade dieses ersichtliche Bemühen Schelling's war dem offenen und geraden Wesen Jacobi's zuwider. Lessing, Spinoza und der Wissenschaftslehrer waren in seinen Augen wenigstens aufrichtig und wollten nicht scheinen, was sie nicht waren und nach den Consequenzen ihrer Grundanschauungen nicht sein konnten. Als solches Scheinenwollen erschien dem Glaubensphilosophen das unläugbare Bemühen Schelling's, das Identitätssystem zur Theosophie zu verklären oder richtiger: zu verquicken. Den philosophischen Atheisten hätte er gewähren lassen; der philosophische Romantiker war ihm zuwider. Aber gerade diesem und als solchem gegenüber mußte Jacobi mit seinem nackten Angriff einen schweren und kaum haltbaren Stand haben, da demselben insofern nicht wohl beizukommen war, als seit Jahren der Identitätsphilosoph ausgesprochenermaßen bemüht war, seinen idealistisch verklärten Spinozismus theosophisch zu verbrämen. Daß diese Bemühungen, dem Glauben einigermaßen gerecht zu werden, von Schelling nicht aufrichtig gemeint gewesen, war mindestens nicht zu beweisen, und er mußte sich jedenfalls sagen, daß Schelling damals, selbst wenn die Rücksicht auf seine Stellung im Staatsdienste nicht in die Wagschale gefallen wäre, nach den in seiner Schrift

über „Philoſophie und Religion", in ſeinen „Jahrbüchern der Medicin" und in ſeiner Abhandlung „über das Weſen der menſchlichen Freiheit" enthaltenen Darlegungen, nicht die geringſte Urſache hatte, die atheiſtiſche Conſequenz auf ſeiner Philoſophie ſitzen zu laſſen. Auf wen konnte überdies eine ſolche Beſchuldigung berechnet ſein? Das ſtimmfähige philoſophiſche Publikum konnte ſich aus der Kenntniß der in den letzten Jahren von Schelling veröffentlichten Schriften ſelbſt ein Urtheil darüber bilden, wie ſich dieſelben zum Identitätsſyſtem des Jahres 1801 verhielten. Der urtheilsloſen Maſſe der Nichtphiloſophirenden dagegen, mochten ſie nun auf Seiten des Köhlerglaubens oder am Staatsruder ſtehen, bei denen nach Jacobi's eigenem früheren Zugeſtändniß der Vorwurf von Myſticismus und Atheismus nicht zu vermeiden war, mußte das „Schreckbild des Atheismus" ſofort Alles in ſich ſchließen, was für Thron und Altar als gefährlich erſchien. Daß Jacobi dieſe Erwägungen nicht anſtellte oder, wenn er ſie angeſtellt hatte, ſich durch die „dringendſten Ermahnungen" ſeiner „Freunde", denen er aus ſeinen längſt aufgeſetzten polemiſchen Aphorismen Stellen vorlas, zu deren Veröffentlichung drängen ließ, darin allerdings wird der Einfluß der Altersſchwäche nicht zu verkennen ſein.

Genug alſo, er forderte Schelling thatſächlich heraus, und dieſer raffte flugs alles grobe Geſchütz zuſammen, was ſeinem ſtheniſchen Selbſtgefühl zu Gebote ſtand, um dem Gegner und ſich ſelbſt ein Denkmal zu ſtiften, das freilich auf ſehr ſchwachen Füßen ſtand. Denn ſo maſſiv auch das Fußgeſtell, die „vorläufige Erklärung" war, die Füße ſelbſt, die folgende „geſchichtliche" Partie des polemiſchen Standbildes, welche das Verhältniß darlegen ſollte, in welchem ſich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wiſſenſchaft befunden habe, macht einen ſehr dürftigen und kümmerlichen Eindruck! Den Kern der philoſophiſchen Perſönlichkeit Jacobi's findet der Denkmalſtifter in deſſen Behauptungen, Spinozismus ſei gleich Atheismus und das Intereſſe der Wiſſenſchaft fordere, daß kein Gott ſei, weshalb unvermeidlich jeder Weg der Demonſtration zum Atheismus und

Fatalismus führe und ſelbſt die Kant'ſche Verſtandesphiloſophie ihre ſpinoziſchen Vorausſetzungen nicht verhehlen könne. Die Schreckgeſpenſter Atheismus und Fatalismus können aber begreiflicher Weiſe nur auf ſchwache, in ſich haltloſe Gemüther einen Eindruck machen; für den Standpunkt des wiſſenſchaftlichen Denkers ſind ſie bloße Redensarten, denn er hält ſich an die Sache ſelbſt und nicht an dergleichen Namen und Titel. Und wie ſich auch ernſtes Denken die höchſte Wahrheit begreiflich zu machen und die letzten Gründe des menſchlichen Handelns im Zuſammenhang der Weltgeſetze feſtzuhalten und zu beſtimmen durch das wiſſenſchaftliche Gewiſſen gedrungen ſehen möge; es wird ihm nothwendig ſelbſt überlaſſen bleiben müſſen, ſich mit den Conſequenzen zurecht zu finden oder aber als Lückenbüßer irgend welche Glaubensſtützen außerhalb der Grenzen der Wiſſenſchaft entweder zu Hülfe zu nehmen oder dieſelben zu verſchmähen.

Daß mit jenen Sätzen Jacobi der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß öffentlich den Krieg erklärt hätte, wie Schelling behauptet; daß er damit einen allgemeinen Vernunfthaß proclamirt hätte: dies iſt eine Behauptung blinder Leidenſchaft oder beruht auf einem gänzlichen Mißverſtehen der Grundtendenz Jacobi'ſcher Philoſophie. In Wahrheit wollte Jacobi nur Wiſſenſchaft und Glauben ſtreng von einander geſchieden haben; der ehemalige Kaufmann wollte das, was neuerdings durch den Göttinger Profeſſor Rudolf Wagner eine leidige Berühmtheit erlangt hat, eine doppelte Buchhaltung, neben der ſelbſtändig organiſirten Wiſſenſchaft der Verſtandeserkenntniß eine unabhängig für ſich beſtehende Glaubensphiloſophie. Im Dualismus von Kopf und Herzen blieb Jacobi, wie dies auch Schelling in der Einleitung zu ſeinen Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit andeute, ſo ſehr ſtecken, daß ihm die Unmöglichkeit einer Durchführung dieſes Standpunktes ganz und gar entging. Aber er hielt daran ſein Leben lang unerſchütterlich feſt. Und es heißt offenbar, ſeine philoſophiſche Tendenz ganz und gar ſchief beurtheilen, wenn Schelling in ſeiner Gereiztheit behauptet, Jacobi erſcheine als wahrer Viſionär des Atheis-

und ſein Gehirn träume von Nichts als Gotteslängnern. Und es heißt überdies, ganz und gar neben die Scheibe ſchießen, wenn der große Meiſter an Jacobi tadelt, daß derſelbe nicht begreife, wie Kant habe dazu kommen können, mit dem kategoriſchen Imperativ die Lückenbüßer der theoretiſchen Vernunft zu Bedingungen für die Realität der praktiſchen Geſetze zu machen. Es macht vielmehr Jacobi's Scharfſinn alle Ehre, daß er trotz dieſem — wie wir bereits in der Einleitung dieſes Werkes hervorhoben — in Wahrheit nur ſcheinbaren Widerſpruch Kant's mit ſich ſelbſt, die eigentliche Tendenz und Conſequenz ſo ſicher herausfand, daß er in dieſer Rückſicht zwiſchen der kritiſchen Philoſophie und dem Spinozismus keinen Unterſchied wollte gelten laſſen. Namen ändern die Sache nicht, deren Kern vielmehr da wie dort derſelbe iſt. Und wenn dagegen Schelling behauptet, Kant ſei von der ihm durch den Geſpenſtſeher des Atheismus zugeſprochenen Tendenz und Conſequenz weit entfernt geweſen, ſo beweiſt dies wiederum nur eben dieſelbe Thatſache, auf der wir Schelling vom Anfang ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit bis zu ihrem theoſophiſchen Gipfel fortwährend ertappt haben, daß er dem wirklichen Verſtändniß der Vernunftkritik fremdgeblieben war und in Folge dieſes Mangels von vornherein dem philoſophiſchen Dogmatismus und der Romantik verfallen mußte, die bei Jacobi friedlich neben der Anerkennung der kritiſchen Reſultate Kant's herlief. Denn einig war Jacobi mit Kant darin, daß die Erkenntniß alles irgendwie Ueberſinnlichen, eine wiſſenſchaftliche Einſicht von Gott und göttlichen Dingen durchaus und in alle Wege über die Grenzen des menſchlichen Verſtandes hinausliege und daß darum die menſchliche Erkenntniß auf die Wiſſenſchaft der Erfahrung beſchränkt ſei. Aber er ſchied ſich ſofort von Kant darin, daß dieſer nun das Ueberſinnliche links liegen ließ, während Jacobi „das Unerforſchliche zum Zweck des Forſchens" machte, das Unerreichbare mittelſt einer ſogenannten unmittelbaren Erkenntniß erreichen zu können glaubte. Letzteres [illegible] ſowohl das Ziel, als auch der Weg einer unmittelbar

ſeinſollenden Erkenntniß, war beides nicht auch das ausgeſprochene Streben der Identitätsphiloſophie geweſen? Wähnte ſie nicht das Unbedingte, dem Verſtande Unerreichbare mittelſt der intellectuellen Anſchauung, der Einbildungskraft zu erreichen? Und eben dieſen unverkennbaren Coincidenzpunkt der Identitätsphiloſophie mit dem eigentlichen Zwecke der Glaubensphiloſophie hätte Jacobi herausfinden und anerkennen müſſen. Denn hier, an dieſem (wie Jacobi ſich ausdrückte) der Verſtandeswiſſenſchaft unzugänglichen Orte des Wahren, war der Punkt der Uebereinſtimmung zwiſchen der Glaubensphiloſophie und der Philoſophie des Abſoluten. Hier freilich war eben auch für den, der an beide den Maßſtab der kritiſchen Philoſophie anlegte, der Zopf der Romantik und die Achillesferſe des Dogmatismus ſichtbar.

Aber Schelling's Verfahrungsweiſe war offenbar nicht redlich und aufrichtig. Daß er als baieriſcher Akademiker und Staatsdiener fromm erſcheinen wollte, mag man ihm nachſehen; daß er ſich aber den Anſchein geben wollte, als ſei er von Anfang an nicht anders geweſen, dies iſt mit Wahrheit des Charakters ſchlechterdings unverträglich. Schelling wehrt ſich gegen eine Aeußerung, die Jacobi in ſeinem brieflichen Anhang zu Köppen's Schellingslehre (1803) gegen Schelling gethan, indem er im Sinne des Letztern ſagte, das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, ſei nichts weiter, als ein dummes Ding. Mit ſolchen Worten hatte freilich Schelling auch in ſeinem revolutionär-romantiſchen Stadium nicht um ſich geworfen. Was aber der Münchener Akademiker jetzt etwas übertrieben empfindſam eine „Abſcheulichkeit" nennt, die der roſenfarbenen Phantaſie des frommen Gegners eine Kleinigkeit ſei; das war nichtsdeſtoweniger ſachlich im Jahre 1803, da Jacobi jene Aeußerung that, vollauf gerechtfertigt, wenn man ſich nur erinnern will, wie ſich der zweiundzwanzigjährige Schelling im Jahre 1797 in der Einleitung zu ſeiner „Allgemeinen Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur", in ſeiner Kritik von Heidenreich's Briefen über den Atheismus über ſeinen eigenen „unendlich erhabenern Atheismus" ausließ. Wäre Schel-

ling auf Koſten der Klugheit ehrlicher geweſen, ſo würde er dieſe Partien beim Wiederabdruck der „Ueberſicht" im erſten Bande ſeiner „philoſophiſchen Schriften" nicht haben weglaſſen dürfen, da ſie nothwendig mit zur Charakteriſtik der Geſchichte ſeines Philoſophirens dienen, auch wenn er ſie ſpäterhin nicht mehr billigte. —

Auf dieſe ſchwachen „geſchichtlichen" Füße ſtellt ſich nun die „wiſſenſchaftliche" Partie als der eigentliche Rumpf des Standbildes, das Schelling ſeinem Gegner und ſich ſelbſt zumal errichtete. Seine ausgeſprochene Abſicht iſt es hier, die vom Gegner eingeſtreuten wiſſenſchaftlichen Gründe zu prüfen und bei dieſer Gelegenheit über einige der wichtigern wiſſenſchaftlichen Punkte mittelbar ſich zu äußern, die (— ohne Verſprechungen, die ſich hinterher nicht erfüllen, geht es auch hier nicht ab! —) bald noch ernſtlicher unmittelbar zur Sprache kommen ſollen. Es gilt hier, mit andern Worten, der Jacobi'ſchen Polemik gegenüber einer weiteren Vertheidigung und Begründung ſeines in den „philoſophiſchen Unterſuchungen" eingenommenen neuen theiſtiſchen Standpunkts. Der weſentliche Gehalt der hierauf bezüglichen Erörterungen faßt ſich in Folgendem zuſammen.

Der wiſſenſchaftliche Theismus (ſagt Schelling) iſt noch nicht gefunden oder, wenn gefunden, noch keineswegs erkannt; denn dieſer kann ſo wenig, als Gott ſelbſt, einen Gegenſatz außer ſich zurücklaſſen; die ächte Gotteslehre kann nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein Syſtem unterdrücken. Vor dem wahren Theismus, wenn er nur in ſeiner Vollkommenheit erſchiene, müßte ſelbſt der entſchiedenſte wiſſenſchaftliche Atheiſt niederfallen und anbeten. Es iſt Angelegenheit der Menſchheit, daß jener Glaube, der bis jetzt Glaube war, ſich in wiſſenſchaftliche Erkenntniß verkläre. Von dem Augenblick an, da der Gegenſtand hinweggenommen wäre, durch den allein der menſchliche Geiſt wahrhaft außer ſich geſetzt und über ſich ſelbſt gehoben wird, ginge die Weiſſagung in Erfüllung, daß die Wiſſenſchaft nichts mehr erkennete, als Geſpenſter. Mit den Begriffen eines ſchalen Theismus freilich, der in Gott keine Unter-

ſcheidung zuläßt, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin Einfaches, rein ausgeleertes, ſubſtanzloſes, eben nur noch fühlbares beſchreibt, mit dieſen Begriffen verträgt ſich die Vorſtellung nicht, daß Gott etwas vor ſich haben muß, nämlich ſich ſelber, ſo gewiß er causa sui iſt. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort iſt, Gott ſei abſolut. Das von Anbeginn d. h. zu allererſt Geweſene iſt die Natur des Weſens ſelbſt geweſen, das ſich zum actu Vollkommenſten aus ſich ſelber evolvirte. Will man aber behaupten, es müſſe der Anbeginn von Allem ein ſittliches Prinzip geweſen ſein, ſo muß doch auch das ſittliche Weſen, eben um ein ſolches zu ſein und um ſich als ſolches zu unterſcheiden, worin eben der Act der Perſönlichkeit beſteht, einen Anfang ſeiner ſelbſt in ſich ſelbſt haben, der (noch) nicht ſittlich iſt, gleichwohl aber ſchon potentiä et implicite ſittlich und kein abſolut Entgegengeſetztes von Freiheit oder Sittlichkeit iſt. Und will man ferner ſagen, es gehe als Anbeginn eine Intelligenz voraus; ſo fragt es ſich, ob denn eine Intelligenz ſo blank und bloß auf ſich ſelber, als Intelligenz beruhen, als bloße Intelligenz ſein könne, da doch das Denken der gerade Gegenſatz des Seins (— ſonſt, d. h. als Identitätsphiloſoph, hatte Schelling die Identität von Sein und Denken gelehrt! —) und gleichſam das Dünne und Leere iſt, wie dieſes das Dicke und Volle. (Risum teneatis, amici!) Was aber der Anfang einer Intelligenz in ihr ſelber iſt, kann nicht wieder intelligent ſein, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber auch nicht ſchlechthin nichtintelligent ſein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt; es wird alſo ein Mittleres ſein, d. h. gleichſam mit einer angebornen, inſtinctartigen blinden Weisheit.

Zu dieſem Naturalismus (ruft Schelling emphatiſch) zu dieſem Atheismus bekenne ich mich; wer ihn widerlegen kann, der komme; dem werde ich ſtehen. In der vermeintlichen Unverſöhnlichkeit des Naturalismus und (gewöhnlichen) Theismus liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich sein und kann daher nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleichsteht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche, befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zur Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur. Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatze, daß überall und in allem Wissen vom Niedern zum Höhern fortgeschritten werden soll, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System, als der Theismus. Wer die gleiche Unvertilgbarkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muß unmittelbar erkennen, daß sie auf irgend eine Weise versöhnt werden müssen, wenn dies gleich nicht durch ein Einerleimachen, sondern nur durch eine lebendige Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele stattfindet. Ohne Naturalismus, als das System, welches eine Natur in Gott behauptet, ist auch kein System möglich, welches Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet; Naturalismus in diesem Sinne ist die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus, welcher ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen kann, sondern mit seinem Gott völlig im Leeren schwebt. Der große Irrthum der ganzen vorausgegangenen philosophischen Bildungsepoche bestand darin, daß durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien. Vom (gewöhnlichen) Theismus zum Naturalismus giebt es keinen Weg; es war Zeit, umge-

kehrt den Naturalismus als die Lehre, daß eine Natur in Gott ſei, zur Unterlage, zum Entwickelungsgrund des Theismus zu machen. Dieſer nothwendige Gedanke iſt zuerſt in unſerer Zeit durch die darum ſo genannte Naturphiloſophie zur Ausführung gekommen. (Schelling alſo iſt der, der das Wort des Räthſels zuerſt geſprochen hat!)

Erſt die Einheit von Naturalismus und (gewöhnlichem) Theismus bringt den wahren Begriff Gottes, den ächten Theismus hervor. Der Naturalismus, als einſeitiger, macht Gott ſo zum Grunde der Welt, daß der Grund in das Begründete, das Weſen in ſeiner Erſcheinung beſtändig aufgeht und die ungeſchaffene Natur Alles in Allem iſt. Der einſeitige Theismus macht Gott ſo zur Urſache der Welt, daß er ihrem Daſein für ſich ſelbſt beſtändig fremd bleibt. Es bleibt ſchlechterdings keine Wahl, als daß das Abſolute ſowohl Grund, als Urſache der Welt ſei und als Beides gedacht werden müſſe. Das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund in zweierlei Verſtand. Einmal nämlich iſt er Grund von ſich ſelbſt, ſofern er ſittliches Weſen iſt; ſodann macht ſich Gott auch zum Grund, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht — in der Schöpfung, welche die größten Lehrer einſtimmig als Herablaſſung betrachten. Wie kann ſich aber Gott anders herablaſſen, als indem er ſich — nämlich einen Theil oder eine Potenz von ſich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſei und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur in ſofern, als er dieſen -- nicht intelligenten — Theil ſeines Weſens dem höhern unterordnet, mit dieſem frei von der Welt, über der Welt lebt. So lange der Gott des modernen Theismus das einfache und rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe Weſen bleibt, ſo lange nicht in Gott eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives, eine wirkliche Zweiheit in Gott anerkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird; ſo lange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein und die

Behauptung eines ſolchen Gottes Mangel an Aufrichtigkeit, die der wahrhaft redliche Kant gerade in dieſen Dingen ſo ſehr beklagte. Alles Bewußtſein iſt Concentration, Sammlung, Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität. Wenn ferner das Nichtgute vom Guten nicht hervorgebracht werden kann, ſo muß es nothwendig in ſeiner Art ebenſo ewig ſein, wie das Gute ſelber, und weil das Gute (Gott) das Nichtgute nicht ſchaffen, ja unmöglich wahrhaft wollen kann; ſo kann das Gute jenes nur finden, und ſo iſt alſo das Nichtgute ſchon da, indem das Gute ſich erhebt. (D. h. wie wir früher bereits ſahen, der Teufel vor dem actu oder als Perſönlichkeit exiſtirenden Gott!) Weil aber dieſes Nichtgute doch ein mögliches Gutes oder ein in's Gute Verwandelbares iſt; weil ferner das Nichtgute nicht ſelber das Seiende, ſondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten iſt, welchen dieſes als Anfang ſeiner ſelbſt in ſich hat: ſo iſt nicht nur das vor Allem Seiende das Gute, ſondern auch das nicht ſelber Seiende, welches das Gute als einen Grund ſeiner ſelbſt in ſich hat, iſt ein verborgenes Gutes oder ein Gutes der Möglichkeit nach; auf jede Weiſe alſo iſt das Gute der Anfang und das Erſte.

Das reine unmittelbare Wiſſen der Vernunft kann nur ein Wiſſen vermöge ihres abſoluten Geſetzes ſein, ein Erkennen des Widerſpruchs oder der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, als des Höchſten. Dieſes Erkennen iſt zwar inſofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Weſen jener abſoluten Identität implicite ſchon Gott, d. h. daſſelbe Weſen iſt, das ſich zum perſönlichen Gott verklärt; aber ein Wiſſen oder Erkennen des perſönlichen Gottes ſelbſt kann es doch nicht heißen. Ich ſetze Gott als Erſtes und als Letztes, aber als Erſtes iſt er nicht, was er als Letztes iſt, und wiefern er nur als dieſes Letzte Gott sensu eminenti iſt, kann er nicht auch als jenes Erſte Gott in dem nämlichen Sinne ſein, noch ſtreng genommen

Gott genannt werden, es wäre denn, man ſagte ausdrücklich: der unentfaltete Gott, da er als Letztes der entfaltete Gott iſt. Und eben dieſes Daſein Gottes als perſönlichen Weſens iſt Gegenſtand und Ziel recht eigentlich der Wiſſenſchaft, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen hat und das ſie gerade durch eben diejenige Philoſophie erreicht, welche Herr Jacobi des Atheismus beſchuldigt. —

So wäre alſo Schelling wieder da angelangt, von wo er ausging, nämlich bei ſich ſelber. Der Rumpf, d. h. die „wiſſenſchaftliche" Partie des Denkmals wäre die ſtarke und breite, in ſtheniſchem Selbſtgefühl athmende Bruſt des modernen Platon ſelbſt, die zur Philoſophie verklärte Naturphiloſophie. Auf dergleichen Beſtimmungen, wie ſie der mit Machtſprüchen ausgerüſtete, anſpruchvolle Entdecker der Naturphiloſophie und des ächten Theismus ſeinem Gegner und deſſen Conſorten, den faden Theiſten, wie ein Rieſe einem Geſchlechte von Pygmäen, nicht ſowohl zu verſtehen giebt — denn der brutale Mann ſagt ausdrücklich, daß er ſeinem Gegner nicht zumuthe, dieſe Rede zu verſtehen, die er um ſeinetwillen nicht deutlicher machen wolle! — ſondern nur ſo etwas, wie Eierſchalen an den Kopf wirft: auf dergleichen Beſtimmungen (ruft er aus) gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philoſophie Zeitlebens Pinſel geblieben und gar nie an die rechten Begriffe gekommen ſind, ſo ſehr ſie auch danach geſchnappt haben.

Daß nun in dieſer „wiſſenſchaftlichen" Aufpflanzung eines ächten Theismus etwas Neues, Erhebliches zur Begründung des in den „philoſophiſchen Unterſuchungen" vorgetragenen Gottesbegriffes hinzugekommen wäre, werden dem Denkmalſtifter auch ſeine Verehrer nicht nachſagen wollen. Das Gerede von dem Unterſchiede der Exiſtenz Gottes und dem Grunde derſelben wird als Schablone benutzt, um danach auch das intellectuelle und ſittliche Prinzip in Gott zurecht zu zimmern, wobei nur leider immer dasjenige gerade blos dogmatiſch vorausgeſetzt wird, was eben zu beweiſen geweſen wäre, daß nämlich Gott ein ſittlich-perſönliches Weſen ſei. Das Gute, das Sittliche, das Intelligente

in Gott werden, hiernach vom (noch) Nichtguten, (noch) Nichtsittlichen, (noch) Nichtintelligenten in Gott, analog dem Grunde der Existenz, als Wirklichkeit von der bloßen Möglichkeit unterschieden, so daß letztere potentia oder implicite schon ebendasselbe sei, was die Wirklichkeit entwickelt oder entfaltet darstelle. Denn (sagt Schelling) meine wahre, unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwickelung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und Auswickelung wie todt und finster ist, dem Samenkorne gleich, ehe es in die Erde gesenkt wird. Nach dieser Analogie endlicher und natürlicher Verhältnisse des Werdens, und zwar speciell focher des organischen Werdens spricht nun Schelling auch vom unentfalteten und vom entfalteten Gott, welche beide wohl zu unterscheiden seien. Man sieht hieraus, auf welche anthropomorphistische Gottesanschauung dies, consequent durchgeführt, hinauslaufen muß! Im Abgrunde des Ewigen soll kein Vor- und Nachher, keine Zeit und Veränderung sein; nichtsdestoweniger spricht der Lehrer des Absoluten von einem unentwickelten oder eingewickelten und einem ent- oder ausgewickelten Gott, von Gott als Embryo und solchem als ausgereifter Frucht. Von da bis zu einem Gott in der Krippe und in den Windeln ist nicht mehr weit. Man sollte aber doch wohl, seitdem ein Kant mit dem zweischneidigen Schwert seiner Kritik erschienen ist und damit seine Thaten vollbracht hat, die Wickeln und Windeln Gottes für ebenso antiquirt betrachten dürfen, als die Vorstellungen von einem Zeugen und Erzeugtsein desselben. Wie schief alle derartige, aus dem Bereiche der endlichen Erscheinungswelt hergenommenen Analogien sind, muß sich einem logischen, nicht phatastisch-verworrenen Kopf schon aus der einfachen Reflexion ergeben, daß im Keim und Samenkorne als solchem keineswegs alle Bedingungen der Möglichkeit zur Auswickelung oder Entfaltung des entwickelten und wirklich daseienden Wesens eingeschlossen sind, daß vielmehr zum eingewickelten Inbegriff jener Bedingungen des Keims noch eine Reihe von weiteren Bedingungen aus dem umgebenden

lichen Weſens willkürlich auseinandergeriſſen und iſolirt hat. Jene Verknüpfung iſt ein Füllen des Moſtes in alte Schläuche, das Einſetzen eines neuen Lappens in ein altes Kleid; ſie iſt romantiſche Verquickung des Alten und Neuen zur Reſtauration und vermeintlich beſſern Conſervirung des Alten. Die Wiſſenſchaft, die menſchliche Erkenntniß kennt nur Eine Welt, die daſeiende, erſcheinende Wirklichkeit, aus welcher die Einbildung des Ungebildeten ihre geſpenſtiſchen Schattenbilder hinauswirft. Ihre Gegenſätze ſind ihre eigenen, ihre Einheit iſt ihre eigene, und was in die Erſcheinung tritt, ihr eigenes Weſen. Dieſes Weſen, dieſe Einheit in allen erſcheinenden Gegenſätzen iſt das dunkle, räthſelhafte X, die unbekannte Größe, deren Werth immerfort genauer und entſprechender zu beſtimmen und im Begriff zu erfaſſen das Ziel aller menſchlichen Erkenntniß iſt. Danach haben die denkenden Geiſter aller Zeiten gerungen, danach wird in alle Zukunft der denkende Menſchengeiſt ringen. Der verſchiedene Werth dieſes Ringens im Einzelnen iſt davon abhängig, wie viel oder wie geringen Antheil am menſchlichen Wiſſen die kritikloſe Einbildung erhält, deren Geſpinnſte, als Wahnvorſtellungen ſich feſtſetzend, Geſpenſter werden. —

Schelling's „Denkmal" krönt als Hauptwerk, das (wie er ſich einbildet), wenn es gelänge, das beſte Werk wäre, eine ſogenannte „allegoriſche Viſion", die faſt die Hälfte des Buches einnimmt und ſich die Aufgabe ſtellt, dem Gegner womöglich noch ſelber zu richtiger Selbſterkenntniß zu verhelfen, während er ſich ſelbſt dabei wohlgefällig als Meiſter unter den Wiſſenden beſpiegelt. Die Viſion, mit deren Erzählung Schelling ſeinem „Denkmale" erſt die gehörige Vollendung zu geben hofft, iſt folgende. Er ſah eine unermeßliche Menge Menſchen verſammelt, das liebe ſogenannte Publikum oder das viel beſprochene Zeitalter. Dieſer Menge ſtand Jacobi als Redner gegenüber; indeß er aber mit vieler Action redete, ſchmolz die Menge allmählich wie Schnee hinweg, ein Theil verlief ſich da-, ein anderer dorthin, und nur ein kleiner Kernhaufen war ſchlechterdings nicht wegzubringen. Einer von den Uebriggebliebenen antwortet ihm

unter Anderem: Sie wären der Retter des Theismus? O daß er käme (Schelling war nämlich unter der Hand dem Redner näher getreten, denn Er ist ja unter dem Kommenden verstanden!), der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systemes uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren, unzulänglichen Begriffe eines sogenannten philosophischen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns lange gebrüstet, rein in uns ausgerottet haben. Könnten Sie den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen. — Der Redner vergleicht nun den Hauptinhalt des theistischen Glaubens Punkt für Punkt mit Jacobi's „Reden" und sagt dann: O daß Sie geschwiegen hätten! Sie wollen Anderen Theismus lehren und wissen Sich nicht in die wesentlichen Elemente desselben zu finden. Seit 25 Jahren ertragen wir Ihr Genörgel von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einsicht und Erkenntniß oder wenigstens an Befestigung unserer Ueberzeugung das Geringste gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen! — Während sich Alle wirklich umwandten und den Gotteslehrer stehen ließen, hatten sich andere Zuhörer zusammengezogen, unter denen auch wissenschaftliche Philosophen waren. Schelling fand sich bei ihnen ein, doch mehr in Gestalt eines Schülers, als Meisters. Als nun der Redner sich zu einem Theil der gegenwärtig Anwesenden als Freunden der Vernunft wendete und dem Verstand alles Böse nachzureden begann, trat ein derber Mann mit einem Luthersgesicht auf und zog mit einer, zum Theil mit Aeußerungen aus Luther's Tischreden gespickten langen Rede gegen die jetzige Vernunftfreundschaft des Mannes zu Felde, der nach seinen Kreuzzügen gegen den Verstand offenbar der Stifter eines neuen Ordens werden müsse, dessen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre. Der Betroffene entschließt sich jetzt, die Philosophen von Profession in's Auge zu fassen, und mit einem höchst grimmigen und wahrhaft

verzweifelten Anfall ſtürzte er gerade auf Schelling los, offenbar weil er ihn für den Schwächſten von Allen nahm. Nachdem ſich nun der Angegriffene ungefähr auf die Art, wie es in der erſten Hälfte des „Denkmals" geſchehen, zur Wehre geſetzt, zog ſich der Gegner unter einer Art von Selbſtgeſpräch zurück und richtete ſeine Schritte gegen eine Anhöhe, wo die auserleſene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geſchichtſchreiber zu wohnen ſchien, um unter Palmen und Lorbeern von dem beſtandenen Kampf auszuruhen. Der Nahende wurde freundlich aufgenommen, aber ein heiterer Mann fragte ihn, was er denn bei ſich habe, das einen an dieſem Orte ſo ganz ungewöhnlichen Geruch verbreite. Er nahm dem Nähertretenden das ſo eben erſchienene Buch aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne daran gerochen, als er es mit allen Zeichen einer höchſt unangenehmen Empfindung rückwärts in's freie Feld hinausſchleuderte und den darüber Entrüſteten ſanft bedeutete, daß er mit dergleichen hier in dieſe reine Luft nicht hereinkommen und ſich überhaupt auf eine ganz andere Art, als er gethan, emporarbeiten müſſe. Der Verblüffte erhält nun ausführliche Rathſchläge, wie er ſich als Schriftſteller ſelbſtändig ausbilden müſſe, um wenigſtens als ſolcher in dem Kreiſe Platz zu finden. Der Zerknirſchte bedachte ſich eine Weile, ob er das hinausgeworfene Buch aufheben ſolle, ließ es aber zuletzt ſelber liegen. Endlich überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher ſeinen Ruhm und Stolz geſucht hatte, und er beſchloß, von nun an der Vernunft wie dem Verſtande, der Philoſophie und dem guten Geſchmack gleicherweiſe den Rücken zu kehren und ſich zu den rein Religiöſen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes zu wenden. Nach der Mitte der Hügelreihe, auf welcher die Verſammelten ſtanden, die ſich wie eine Inſel der Seligen ausnahm, wandte ſich jetzt der Retter des Theismus. Ein ſeltſam gekleideter Fremdling trat ihm in den Weg, und dieſem entwickelte er nun ſeine Theorie. Der aufrichtige und biedere Fremdling hält ihm nun eine wohlmeinende Rede über das Neutralbleibenwollen eines

wiſſenſchaftlichen Quietismus und über das Bekenntniß des chriſtlichen Theismus. Darauf ſetzte der ſonderbare Fremde ſeinen Wanderſtab weiter und war in Kurzem aus den Augen der auf der Anhöhe Verſammelten verſchwunden. Anſtatt von der vernommenen Rede beſtürzt zu ſein, wandte der Stehengelaſſene ſich zu den wiſſenſchaftlichen Philoſophen und verlangte als Philoſoph von Profeſſion den ihm gebührenden Platz in dieſer achtbaren Verſammlung einzunehmen; aber er behauptete, es ſei zwiſchen der Stelle, da er ſich befinde, und dem Standpunkte der Verſammelten ein tiefer, breiter Graben, über den es Menſchen unmöglich ſei hinwegzukommen, obwohl kein Anderer das Geringſte, das einem Graben ähnlich geſehen hätte, bemerken konnte. Ein Pſycholog forderte ihn auf, den berühmten salto mortale anzubringen, den er einſt Leſſingen ſo gerühmt habe. Und wirklich, der Phantaſt machte Anſtalten zu dem halsbrechenden Sprunge: er band ſich die Augen mit einem Tuche zu, murmelte verſchiedene unverſtändliche Reden von Dieſſeits und Jenſeits, Naturalismus und Theismus, und machte zuletzt einen Sprung gerade in die Höhe. Wie groß aber war ſein Erſtaunen, als er ſich die Binde von den Augen nahm und nach einigem Umherſehen gewahr wurde, daß er ſich noch immer auf dem alten Fleck befand, und der böſe Graben noch vor ihm lag. Der Aelteſte unter den Philoſophen übernahm es nun, ihm klaren Wein einzuſchenken und ihn von dem Einfall abzubringen, ſchlechterdings Philoſoph von Profeſſion zu ſein. Er that es in einer langen Belehrung über die ganze Art des Jacobi'ſchen Philoſophirens, das vielmehr nur ein allgemeiner Dilettantismus ſei, was aus Urtheilen Friedrich Schlegel's und Leſſing's belegt wird. Er ſolle der undankbaren Philoſophie, die ihm, wie Rahel, verſagt geblieben, den Abſagebrief ſchreiben und ſie fernerhin in Ruhe laſſen. Aber der Mann war nicht aus der Faſſung zu bringen; er beſtand darauf, unter den Philoſophen von Profeſſion wenigſtens als Polemiker einen Platz zu erhalten. Nach einigem verlegenen Schweigen unter den Philoſophen trat ein Schildknappe, den der Polemiker bei

ſich hatte (Köppen), mit dem giftigen Rath hervor, den Vorrath von überflüſſigen Exemplaren ſeiner ſämmtlichen Werke in den Graben zu werfen, um denſelben damit zu füllen und über dieſelben als eine Art von Faſchinen hinüberzuſchreiten. Das leuchtete dem Polemiker ein, es wurde ihm ganz wohl um's Herz, und namentlich die Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" erſchien ihm ſo recht als ein Schriftchen, um Gräben damit zu füllen. Er äußerte ſich nun mit heroiſchen Geſinnungen in Lobeserhebungen der Polemik. Zuletzt faßt nun Schelling in einer Anrede „gleichſam die Moral der ganzen Fabel" zuſammen. Er belehrt ihn recht vornehm, was zur Polemik erforderlich ſei, um keine unwürdige und unſittliche zu ſein, und ſchließt damit, daß der Name eines modernen Sophiſten noch zu gut für ihn, daß Sykophant der einzige ſei, den ſolche Handlungsweiſe ſei. Bei dem Worte Sykophant zog Herr Jacobi — in Schelling's Viſion — aus ſeinem Philoſophenmantel, den er ſeit der Wallfahrt zu den großen Autoren in Folge eines gewiſſen Kältegefühls umgeworfen hatte, zwei Larven hervor. Die erſte war ſo eingerichtet, daß, wenn er ſie vor's Geſicht hielt, das ganze Publikum ſagen mußte: der ehrwürdige; die andre ſo, daß, ſobald er ſie anlegte, alle Tageblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide Larven waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß ſie nirgends haften wollten, und wenn er ſie auch feſt in's Geſicht drückte, fielen ſie doch immer wieder ab. Da brach er in ein wahres Jammern aus und klagte, wie er verkannt, und wie ſeine guten Abſichten gemißdeutet worden. Da ich nun (ſo ſchließt das „Denkmal") von jeher kein Freund von Winſeln und ungebärdigem Klagen war, ſo wachte ich darüber auf und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorſatz, das Einzige bedauernd, nicht früher ſo geträumt zu haben, um der ganzen Schrift dieſe Einkleidung geben zu können. —

Damit aber läßt uns Schelling zu guter Letzt einen Blick in den eigentlichen Hintergrund der Motive thun, die ihn zu dieſer Denkmalſtiftung bewogen. Daß ihm die an-

geblichen Beſchuldigungen eines „abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus“ in der That ſo wichtig nicht ſchienen, als es Titel und Anfang des „Denkmals“ vermuthen ließen, dies zeigt (wie ſchon damals Fries richtig ſah) ſchon der bis zum Poſſenhaften ſich verirrende Spaß, mit welchem er die ganze zweite Hälfte der Schrift hindurch die Sache betrieb. Seinen Gegner lächerlich zu machen, galt es ihm, und dazu hatte er gerade ſo leichte Mühe, als ſie ein Anderer gehabt haben würde, der die ſchwache Seite der literariſchen Perſönlichkeit des Philoſophen Schelling, an der Hand ſeiner Schriften, in einer ähnlichen „allegoriſchen Viſion“, etwa als Metamorphoſen des Homeriſchen Proteus, mit epiſcher Breite zu ſchildern unternommen hätte. Wenn aber Schelling die ſchwache Seite der überall Atheismus witternden Jacobi'ſchen Polemik kannte, ſo mußte er ſich jedenfalls ſagen, daß die Art, wie ſolche in deſſen Büchlein „von den göttlichen Dingen“ mehr als eine Art von Herzenserleichterung, denn als ein wiſſenſchaftlicher Angriff, und am allerwenigſten als ein Ausfall gegen Schelling's Perſönlichkeit betrachtet werden konnte. Der Giſcht von Gereiztheit, die überfluthende Zornesfülle, der Haß und Hohn, die ganze Bitterkeit der unwürdigen Polemik, die durch die erſte Hälfte des Buches hindurchgeht, erklären ſich aus der Art und Haltung des Jacobi'ſchen Angriffes ſo wenig, daß wir die Schelling'ſche Perſönlichkeit, wie ſie ſich ſeit drei Luſtren ſattſam in deſſen literariſchen Hervorbringungen ſelbſt dargeſtellt hatte, zu Hülfe nehmen müſſen, um den rechten Schlüſſel zum „Denkmal“ zu finden. Daß über des großen Meiſters und Akademikers Philoſophie, von der ganz Deutſchland ſo Großes zu erwarten hatte, vom Präſidentenſtuhle eben derſelben Akademie her, deren Mitglied der große deutſche Lehrer war, ein verwerfendes Urtheil in eben derſelben Stadt ausging, die über kurz oder lang Zeuge ſeines Ruhmes werden ſollte, dies mußte das ſtheniſche Selbſtgefühl des eiteln, ſtets ſich ſelbſt im Spiegel ſeiner Größe und Herrlichkeit ſchauenden Mannes auf's Empfindlichſte verletzen. In öffentlichen Blättern verräth uns eine gelegentliche Anmer-

kung in der Denkmalſchrift) war kurz vorher ein Gelegenheitscarmen zu Ehren Jacobi's erſchienen, worin von demſelben in ſchlechten Diſtichen gerühmt wurde: „Gottes-Lehrer biſt du unſerer Gott läugnenden Zeit!" Daß in der baieriſchen Hauptſtadt, wo ein Schelling lebte, und an eben derſelben Akademie, deren Mitglied der große Philoſoph war, ein anderer Philoſoph lebte und ſein Vorgeſetzter war, den ſeine Verehrer „in öffentlichen Blättern" als Retter des Theismus in einer gottarmen Zeit prieſen, wie ſollte ein Schelling eine ſolche Hintanſetzung ſeiner ſelbſt überwinden können! Ohne Zweifel (denkt er) iſt es „des Verherrlichten eigene Meinung über ſeinen eigenen Beruf;" aber — wie verträgt ſich damit der meine? Er — ein Retter des Theismus, er mit ſeiner „Gottes-Leere", mit ſeinem „jacobiſch verkürzten *) Gott?" Der Großmann ſüchtige war neidiſch auf den Münchener Zeitungsruhm ſeines dortigen philoſophiſchen Nebenbuhlers. Er gönnte demſelben den Abendſonnenſchein der Glorie nicht, den die Huldigungen ſeiner Verehrer auf das greiſe Haupt deſſelben goſſen. Es war bekannt, daß Jacobi längſt damit umging, ſich ſein Präſidentenſtelle entheben zu laſſen, was im Jahre 1812 wirklich geſchah. Schelling konnte dies nicht erwarten; wir kennen ihn ja, wie er dachte: Aut Caesar, aut nihil! Und war der glaubensphiloſophiſche Gotteslehrer nicht mehr Präſident der Akademie, wer anders war der Würdigſte für die Stelle, als der naturphiloſophiſche Retter des Theismus, der, je älter er wurde, um ſo gieriger nach Zeitungshuldigungen haſchte? als der große Philoſoph Deutſchlands, der in jeder neuen Schrift mit erneutem Eifer an ſeiner Selbſtglorificirung gearbeitet hatte? Dem Titanen Fichte hatte er beim Einzug in die Metropole ſüddeutſcher Wiſſenſchaf die Larve des Ruhmes vom Angeſicht gezogen. Jetzt wo der rechte Moment erſchienen, einen letzten Trumpf auszuſpielen und dem philoſophiſchen Rivalen im Ringkampf

*) In dem obigen Pentameter nämlich hatte der Münchener Schmied das Wort Gott als kurze Silbe eingeſchmuggelt.

den Lorbeer des Theismus, dem Manne, in deſſen Nähe er nur der Zweite ſchien, ebenfalls die Larve vom Angeſicht zu ziehen. Wie? die Larve? Nein ſogleich zwei Larven auf Einmal: die Larve des Ehrwürdigen zugleich mit der Larve des Edeln!

Es geſchah: im „Denkmal der Schrift von göttlichen Dingen Jacobi's" ſtiftete er ſich ſelbſt ein Denkmal! Im folgenden Jahre verkündigte der Schellingianer Klein von Würzburg aus, der Welt, daß Schelling beide, Fichte und Jacobi, gänzlich geſchlagen und vernichtet habe. Meiſter Baader, der vor Jahren ſich ſo oft brieflich gegen Jacobi das Herz erleichtert und ihn bei der Geburt ſeiner Schrullen hatte Pathe ſein laſſen, mißbilligte zwar die ſchroffe Form des Schelling'ſchen „Denkmals", trat aber in der Streitigkeit ſelbſt auf Seiten Schelling's und ſprach zu den herrlichen Aeußerungen deſſelben über Theismus ſeine Zuſtimmung und ſeinen Beifall aus. Auch Göthe neigte ſich auf Schelling's Seite und war (wie Jacobi ſelber ſchreibt) über das Büchlein von den göttlichen Dingen „ziemlich indisponirt". Ein „Votum für Jacobi gegen Schelling" gab dagegen im Jahre 1812 ein Mann ab, der ſchon zwei Mal, 1803 und 1807, gegen Schelling's Lehre und Methode ſeine Stimme erhoben und dieſelbe mit richtigem Inſtinct als eine pſychologiſche Täuſchung erklärt hatte, Jacob Friedrich Fries, in der kleinen Schrift „Von deutſcher Philoſophie Art und Kunſt". Er richtet ſeine Polemik gegen die Schelling'ſche Abhandlung „über das Weſen der menſchlichen Freiheit".

Die eigentliche Abſicht der Abhandlung (ſagt Fries) iſt, eine poſitive Einſicht in das Innere des göttlichen Weſens zu eröffnen. Armuth und Elend dieſer Lehre wird mit verſchränkter Rede, verworren in die Sache ſelbſt gezogenen Bildern und Vergleichungen des Weſens Gottes mit endlichen Naturverhältniſſen ſo künſtlich zugedeckt, daß der Unkundige bei den geheimnißvoll klingenden Zwiſchenreden nicht leicht wagen wird, das Ganze der offenbaren Abſurdität zu zeihen, die deſſen einzigen Inhalt macht. Wir ſehen

wohl, daß Schelling sich einbildet, im Besitze der wahren Religionslehre und Ethik zu sein. Warum giebt er uns diese seine Weisheit nicht in klarer, reiner Rede? Warum springt seine Rede jeden Augenblick in mythische Ausdrücke über, von denen er selbst nicht will, daß sie streng wissenschaftlich, strenge Wahrheit seien? Warum geht seine Lehre nie hinaus über den Unsinn widersprechender Formeln, in deren Mitte die ewige Wahrheit liegen soll? Ich antworte auf alle diese Fragen: Deshalb, weil Schelling nicht versteht, welches in unserer Zeit die Bildungsfähigkeit philosophischer Einsicht sei. Er müht sich mit einer Aufgabe ab, bei der uns gar Nichts mehr zu thun ist; mit der Entwickelung eines Gedankens, der gar nicht entwickelungsfähig ist. Dieß giebt seiner Lehre die Verzweiflung; sie ist sich nirgends selbst genug, beständig muß sie nach Fremdem um sich langen, woran sie sich halten könne. Ihre Verzweiflung führte sie denn auf lose Buchstabenkrämerei und Geheimnißkrämerei. Diese Lehre vom Urgrunde, welcher der Ungrund ist, braucht fremdes Wort und fremdes Bild nicht nur, um sich Andern lebendiger aussprechen zu können, sondern um nur irgend zur eigenen Gestaltung zu gelangen. Sie hascht nach alten Philosophemen, alten Mythen, sowie nach neuen Schwärmereien der Mystiker und Alchymisten, wird aber nie die Verdammniß überwinden, die ihr die selbständige Originalität versagt. Die alte Mythe ist ihr nicht voller Ernst, die alte Philosophie nicht strenge Wahrheit, und das Leben keiner alchymistischen oder mystischen Phantasie kann sie sich ganz aneignen; nur aus zerrissenen Stücken aller dieser Bilder setzt sie sich den buntscheckigen Teppich zusammen, hinter den sie ihr eigenes Elend verbirgt. Und da bei Schelling Wahrheit und Mythologie beständig in einander verwickelt werden, so kann man diese Lehre so fortsprechen, daß eben so leicht der Wahnsinn irgend einer alten Mythologie, als einseitige frühere Meinungen christlicher Parteien damit als wahre Religionsphilosophie bewiesen werden. —

In demselben Jahre (1812) ließ ein Würtemberger Theologe, Süskind, in einer Tübinger theologischen Zeit-

ſchrift eine „Prüfung der Schelling'ſchen Lehre von Gott, Weltſchöpfung, Freiheit, moraliſchem Guten und Böſen" erſcheinen, worin er dem Identitätslehrer aus ſeinen eigenen Prinzipien die Identität des Göttlichen und Teufliſchen nachwies und die Unverträglichkeit des Schelling'ſchen Theismus mit den chriſtlichen Vorausſetzungen aufzeigte. Es giebt nichts Anſtößigeres (hieß es in dieſer „Prüfung"), als die Idee eines aus einem dunkeln, ihm vorhergehenden Grunde, aus einem als ſolchem nicht intelligenten und nicht ſittlichen Prinzip ſich erſt zum actu Vollkommenſten entwickelnden, erſt am Ende der Zeit oder der Welt ganz perſönlich werdenden Gottes, der erſt durch die Weltſchöpfung eine höhere Stufe der Vollkommenheit erlange, bei der Weltſchöpfung aber noch nicht im Beſitze der allervollkommenſten Weisheit, Güte, Heiligkeit und Perſönlichkeit geweſen ſei. In ſeiner „Antwort an Eſchenmayer", auf die wir bald zu ſprechen kommen werden, fand Schelling dieſe Süskind'ſche „Prüfung", gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit, einer Berückſichtigung werth. Er meint nämlich, Eſchenmayer ſolle die Behauptung, daß nach Schelling's Grundſätzen Gott aus dem Teufel hervorgehe, denen überlaſſen, deren leicht überreizter Verſtand durch ihnen fremde und unerhörte Begriffe unwillkürlich auf ſolche monstra et portenta geleitet werde. Was es mit dieſer angeblichen Süskind'ſchen Prüfung auf ſich habe, ſagt Schelling, werde ich in einem folgenden Hefte ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Auch dies unterblieb jedoch, wie ſo manches andere Schelling'ſche Verſprechen.

Im Jahre 1813 war es ein Mann, der ſchon als junger Student als Schüler Fichte's in Jena Schelling's philoſophiſche Erſtlingsſchriften, wie wir ſahen, einer ſcharf eindringenden Prüfung unterworfen hatte, Profeſſor Herbart als Kant's Nachfolger in Königsberg, welcher in einer öffentlichen Vorleſung über die Unangreifbarkeit der Schelling'ſchen Lehre ein denkwürdiges Urtheil ausſprach, welches zu treffend iſt, als daß wir daſſelbe hier einzufügen unterlaſſen dürften. Wie geht es zu, fragt Herbart, daß allen

vorhandenen Widerlegungen trotzend die Schelling'sche Lehre einen Schein von Unangreifbarkeit erlangt hat? Sie ist längst und vielfältig widerlegt, insbesondere durch Köppen und Fries; ja sie selbst ist, mit ihrer eigenen Widerlegung behaftet, aufgetreten und führt unaufhörlich in den kräftigsten und deutlichsten Ausdrücken diese ihre Widerlegung im eigenen Munde. In der That, ist es auch eine Frage, warum eine Lehre besteht, die so tapfer von einem wohlersonnenen, wohl bedienten literarischen Terrorismus vertheidigt wird? Man müßte, um sich darüber zu wundern, das schwache Völkchen nicht kennen, das vor ein Paar halbwitzigen Sarkasmen sich scheuend, nur unter der Bedingung glaubt den Mund öffnen zu dürfen, wenn es rede, wie die, so am Lautesten reden. Ein Student, der sich auf Medicin legte, sagte vor einiger Zeit: die Naturphilosophie von Schelling ist zwar falsch, aber zur Medicin muß man sie doch brauchen. Gerade aus dem innern Unwerth oder der Unwahrheit der Schelling'schen Schule geht jener Schein der Unangreifbarkeit hervor und jene Wirkung, die sie auch da ausübt, wo der literarische Terrorismus nichts ausrichtet. Der Hauptursachen zähle ich drei: Sie giebt erstlich, nach der Weise aller Schwärmer und gegen alle gesunde Philosophie eine unmittelbare Anschauung des Wahren und Wirklichen als ihre Erkenntnißquelle an. Sie hat zweitens den Widersinn zum Prinzip erhoben: das Ungereimte ist ihr das Erhabene, und das Undenkbare der eigentliche Gegenstand des Wissens. Dazu kommt drittens ein Häuptumstand, an dem weder Schelling noch die Seinigen schuld sind: das böse Gewissen der übrigen Schulen, die nur minder auffallend an den nämlichen Gebrechen krank liegen und zu einem vollständigen Widerstande untüchtig sind, weil sie, indem sie Schelling widerlegen, mit ihren eigenen Waffen sich selber schlagen. Von Zeit zu Zeit erschallen lebhafte Ermahnungen, man solle dem leeren Denken entsagen, man solle sich wieder auf die Anschauung besinnen. Eine solche Ermahnung lag in Kant's Kritik der Vernunft, die den Satz einschärfte, daß alle unsere Erkenntniß nur der Erfahrung ihre gehörige

Form gebe. Eine ſolche Ermahnung fand auch Fichte nöthig: er verlangte die höchſte Lebhaftigkeit einer Selbſtanſchauung, verbunden mit der Abſtraction von allem Individuellen, und ſeine Ichheit hatte ihren guten Grund und Boden im Selbſtbewußtſein. Aber wo iſt Grund und Boden für die Anſchauung des Schelling'ſchen Abſoluten? Bei ihm kam unter vielen pomphaften Phraſen das Geſtändniß zum Vorſchein, die intellectuelle Anſchauung ſei nicht in dem geiſtigen Vermögen eines Jeden. Und ſo ereignete ſich die allgemein bekannte Thatſache, daß von manchen Jünglingen Opium, gebrannte Waſſer, ja in Einem Falle ſogar Queckſilber zu Hülfe gerufen wurde, vermuthlich in der Hoffnung, dadurch die geforderte Anſchauung zu erkünſteln. Die glücklichen Auserwählten nun, denen die erhabene Anſchauung einmal geworden iſt, kann man ſie widerlegen? Sie wollen nicht, daß das unwahr ſei, was ſie ſehen, und mag man ihnen auch zeigen, daß undenkbar ſei, was ſie geſehen haben. So auch belehrt man den Geſpenſtergläubigen über die Täuſchungen des Auges und der Phantaſie vergebens; er hat die Geſpenſter geſehen. Ihr Anſchauen hat mit dem Denken die höchſt verdächtige Aehnlichkeit, daß es ſich eben ſo blitzſchnell umherbewegt, wie die Gedanken, daher auch die ſonderbarſten Sprünge ihm Nichts koſten. Doch, was ſage ich Sprünge? Die härteſten, derbſten Widerſprüche ſind ja im Abſoluten Eins! Hierin beſteht ganz vorzüglich die Stärke der Schelling'ſchen Lehre. Keine Perſiflage oder Parodie*) kann den Unſinn ſo weit treiben, daß nicht der Scherz Gefahr liefe verwechſelt zu werden mit dem, was in jener Schule ernſtlich gelehrt und laut bewundert wird. Wer aber vermag eine Lehre zu widerlegen, die dasjenige überall ſelbſt ausſpricht, was in jedem andern Zuſammenhange für die ſchlagendſte deductio ad absurdum gelten würde? Aber der Hauptgrund, der das Verweilen und Verharren in dieſem widerwärtigen Chaos von Ungereimtheiten erklärt, liegt in

*) Man denke an die Bouterwek'ſchen Aphorismen über das Abſolute, in denen Schelling ſelber Sinn fand!

der Natur der philoſophiſchen Probleme ſelbſt. Denn gerade das iſt ihre Eigenthümlichkeit, daß ſie — wie ſie aus den Anſchauungen des äußern und innern Sinnes geſchöpft ſind — unvermeidlich auf widerſprechende Begriffe führen, an deren Stelle eben neue zu ſetzen ſind, vermöge einer geſetzmäßigen und nothwendigen Umwandlung der einen in die andern. Das Hinſtellen widerſprechender Begriffe, als ob ſie eben in und mit dieſer ihrer Ungereimtheit, ohne Verbeſſerung, die ächten Träger alles menſchlichen Wiſſens ſein könnten, hat Schelling mit vielen andern Philoſophen gemein. Im Unterſchied von Andern aber legt uns Schelling, den kein furchtſames Erſtaunen zu halten vermag, mit dürren Worten die Widerſprüche vor Augen und verlangt dabei, daß wir ſie eben als ſolche auch für nicht widerſprechend, ſondern für die allerklarſten und durchſichtigſten Einheiten annehmen ſollen, womit er die Logik und den geſunden Verſtand offenbar verhöhnt. —

Der von Herbart in der „deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg" gehaltene Vortrag, deſſen Quinteſſenz wir mit Herbart's eigenen Worten hier zuſammendrängten, erſchien zwar auch gedruckt. Auf Schelling ſelbſt aber machte dieſe ſchlagende Auseinanderſetzung ſo wenig Eindruck, als die Polemik von Köppen und Fries: er ignorirte ſie, weil keine perſönlichen Zwecke eine Berückſichtigung derſelben geboten.

V.

Nachdem Schelling ſeine Zornesgluth und die Schlacken ſeines Haſſes gegen Jacobi ausgeworfen und zu einem „Denkmal" aufgebaut hatte, fand auch eine neue Liebe in ſeinem Herzen Platz. Wir finden ihn im Jahre 1812 wieder verheirathet, nicht mit einer Emancipirten, ſondern mit einer frommen Dame, die ſpäter in Erlangen die frommen Geſänge des ſpecifiſch-chriſtlichen Pſalmen- und Liederdichters Albert Kapp las und eine intime Freundin der

zweiten Gattin des frommen Schubert war. Im Jahre 1812 gerade hatte Schubert das Weib ſeiner Jugend verloren, und Schelling tröſtete den Freund, indem er ihm nach Nürnberg ſchrieb: Natur und Offenbarung haben Sie mit der innigen, gegenwärtigen Gewißheit von dem höheren Zuſtande erfüllt, zu dem der Tod für ſolche Seelen nur Uebergang iſt und nach dem, wenn wir ihn lebhaft ergreifen, unſere ganze Seele von Sehnſucht gezogen iſt. — Und damals eben, ſchreibt Schubert, war Schelling's Herz wieder von der aufgehenden Sonne der erſten Liebe erwärmt. Eine Erinnerung und Weiſung aus etwas früherer Zeit wurde während ſeiner trüben Verlaſſenheit in ihm wach; er verſtand den inneren Wink, der Magnet in ſeinem Herzen zeigte nach Norden hin; dorther hat er ſich die neue Lebensgefährtin geholt: ſo ſchreibt Schubert; die hochbegabte Pauline Gotter nämlich aus Gotha, welche im Jahre 1808 eine Zierde unter den geſelligen Perſönlichkeiten in Karlsbad geweſen, wie in ſeinen Tag- und Jahresheften Göthe bekennt.

Neue Liebe, neues Leben! Auf Deutſchland wandte Schelling jetzt ſein Auge; der Philoſoph Deutſchlands machte wieder Plane; es erſchien ſeit 1812 ein „deutſches Muſeum" von Friedrich Schlegel, dem literarhiſtoriſchen Romantiker. Aber wie? eine deutſche Zeitſchrift ohne den Philoſophen Deutſchlands? Wie ginge das? Der philoſophiſche Romantiker mußte mit einem „in vieler Hinſicht ähnlichen Beginnen" nachhinken, zu dem „ſchon ſeit Jahr und Tag Vorbereitungen" gemacht waren, das alſo gewiſſermaßen der Idee nach das frühere Unternehmen war. Er wollte eine deutſche Zeitſchrift gründen, um eine Schaar von Getreuen um ſich zu ſammeln. Während die Denker Fichte, Fries, Schleiermacher längſt ein Herz für Deutſchland hatten, kannte Schelling Deutſchland nur in Bezug auf ſeine Philoſophie und ſeine Perſon. Die Napoleoniſirung Deutſchlands hatte ſo wenig ihm, als dem anderen Schwaben Hegel, Kummer gemacht. Aber die patriotiſche Partei des „nordgermaniſchen" Preußens hatte nicht geruht, die

Stimmung des Volkes gegen Frankreich fortwährend zu schüren. Nur Napoleon im Schwindel seiner Größe täuschte sich darüber; schon war seine Macht im Sinken begriffen, als der siegende Welteroberer noch auf dem Gipfel derselben zu stehen wähnte und im Sommer 1812 seinen russischen Feldzug eröffnete. Während das Thermometer der Napoleonischen Macht rasch sank und die Hoffnungen der Patrioten stiegen, erschien es Schelling Zeit, sich als Deutscher für Deutsche zu interessiren. Im Jahre 1812 wurde eine „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" angekündigt, obgleich deren wirklichen Hervortritt an's harrende Publikum, wie es in der Ankündigung des Nürnberger Verlegers hieß, nur des „Herrn Herausgebers überhäufte, zum Theil unerwartete Arbeiten, sowie sein Wunsch, den in bedeutender Fülle vorhandenen Materialien die bestmögliche Anordnung zu geben", bis zum Anfang des Jahres 1813 verzögern konnte. Den genaueren Plan sollte das erste Heft anzeigen. Ueber den allgemeinen Inhalt ließ der von seinem gestifteten „Denkmal" und der neuen Liebe gehobene philosophische Retter des deutschen Geistes durch den Nürnberger Verleger „vorläufig so viel" in die Welt posaunen.

Er wird (so heißt es in der denkwürdigen literarischen Ankündigung auf Nürnberger Löschpapier) meist ernste Gegenstände der Wissenschaft und des Lebens, des allgemeinen menschlichen und öffentlichen betreffen; er schließt keine Wissenschaft aus; der Gelehrte jedes Fachs soll hier Raum finden, wichtige oder interessante Gedanken, Thatsachen, Bemerkungen niederzulegen. In Ansehung der höheren Wissenschaften, namentlich der Philosophie, wird bemerkt, daß die dahin einschlagenden Aufsätze alle in allgemein verständlicher Sprache (— der Rath, den ihm Fries gegeben, sollte also Früchte bringen! —) verfaßt werden, daß die Beziehung der Ideen auf das Leben und die ernsten Angelegenheiten der Menschheit der Hauptgesichtspunkt ist. Diesem nach, um in's Einzelne zu gehen, würde der weiteste Umgang der Gegenstände, worüber sich diese periodische Schrift zu verbreiten gedenkt, ohngefähr also zu bezeichnen sein: Philosophie an

ſich, beſonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchſte Angelegenheit deſſelben, Religion; Naturwiſſenſchaften, ſofern ihre Forſchungen auf den großen und allgemeinen Zuſammenhang gehen oder wenigſtens Ahnungen (— auch der getreue Schubert alſo konnte ſich hier heimiſch machen! —) von dieſer Harmonie des Ganzen erlauben; Erd- und Menſchenkunde; geſchichtliche Forſchungen im weiteſten Sinne, da ſie auch die Literatur alter und neuer Völker, zuvörderſt aber unſerer eigenen (— der Neubaier umfaßt auch die anderen deutſchen „Völker" mit ſeinen liebenden Armen unter ſeine Flügel! —) betreffen; Sprachkunde und Sprachforſchung bis zu den Urquellen, auch hier zunächſt der eignen; die Werke der Kunſt aus allen Zeiten; die öffentlichen Anſtalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des Wiſſenſchaftlichen und des Kunſt-Geiſtes. Dieſen Abhandlungen (fährt die Ankündigung fort) und Aufſätzen wiſſenſchaftlichen Inhalts werden Beurtheilungen und Ueberſichten des Bedeutendſten in der Literatur der Hauptfächer — jedoch nur der bedeutendſten — zur Seite gehen, ſowie bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen unter einer eigenen Rubrik „Correſpondenz" zuſammengeſtellt werden. Poetiſch-erheiternde, ja ſelbſt humoriſtiſche Beiträge ſind nicht ausgeſchloſſen. Deutſchen einen Vereinigungspunkt zu geben, in der gegenwärtigen Geſetzloſigkeit deutſcher Literatur einen Ort zu erhalten, wo der ernſte Mann ſich ruhig (— ungeſtört durch nordgermaniſches Waffen- und Kriegsgetümmel! —) mittheilen, ein Wort zum Beſten des Ganzen ſprechen kann, iſt der Hauptzweck dieſer Zeitſchrift. Indem ſie vorzüglich auf das weſentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menſchlichen Bildung ſich beſchränkt, wird ſie ihre Benennung „Allgemeine" zu rechtfertigen ſtreben, und es wird ihr Augenmerk ſein, der Zeit über ſich ſelbſt zum Bewußtſein, über das, was, noch unreif, verworren, leicht verkannt und dennoch den Keim herrlicher Früchte (— die ja im Keim ſchon „eingewickelt" ſind! —) für die Zukunft in ſich tragend, in ihr ſich bewegt, ihr zum Urtheil zu verhelfen, als wodurch allein ein lebendiger Fortſchritt, eine organiſche Entwickelung

des Ganzen möglich wird. Ihrer Bestimmung für Deutsche eingedenk, wird sie vornehmlich und zunächst mit dem Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung sich beschäftigen, dasselbe aus dem Dunkel, worin es hie und da befangen ist, (— wohin nämlich des Lichtziehers Philosophie noch nicht gedrungen ist! —) zu befreien und dessen lebendige Entfaltung zu fördern suchen, und also auch an ihrem Theil dahin wirken (— damit ja nicht blos Fries allein der Philosophie „von deutscher Art und Kunst" schreiben solle! —), daß deutsche Art und Kunst, deren hohe Würde und Bestimmung, sowie das wahre Wesen deutscher Geistesbildung immer tiefer und allgemeiner erkannt werde. —

Also Schelling, in dem hoffnungsvollen Jahre 1812, durch den exoterischen Mund des Verlegers Johann Leonhard Schrag in Nürnberg, der das Erscheinen der „allgemeinen Zeitschrift" kaum erwarten konnte. Wie sollte derselbe auch nicht durch den Köder einer so patriotisch-allgemeinmenschlichen Stimmung des großen deutschen Philosophen gefangen werden? Welche Hoffnungen, welche Aussichten auf des armen, geschlagenen Deutschlands geistige Befreiung! Alles im weitesten Sinne, Alles im allgemeinsten Umfang, bis zu den Urquellen — so großartig, umfassend und weitschichtig war das Unternehmen, wie das schwellende Herz des großen deutschen Lehrers im Jahre 1812! Seid umschlungen, Millionen; diesen Kuß der ganzen Welt! Doch insbesondere und zuvörderst den eigenen deutschen „Völkern"! Wie mußte sich Schelling damals gehoben fühlen, daß er das kritische Wort vergessen mochte, daß nur in der Schranke sich der Meister zeigt! Und nach solchen exoterischen Posaunenstößen in der Ankündigung durch den Verleger, was bringt die Zeitschrift selbst? In Wahrheit hat wohl niemals einer schellenlauten Ankündigung die wirkliche Leistung so wenig, wie hier entsprochen, so wenig, daß man unwillkürlich sich an das parturiunt montes, nascetur ridiculus mus erinnert. Außer einer philosophischen Erörterung zwischen Eschenmayer und Schelling, einigen philosophischen Fragmenten aus Hülsen's Nachlaß und einigen Gedanken Baa-

der's aus dem großen Zuſammenhange des Lebens, beſtand das Material, das dem Herausgeber zugeſtrömt war und in vier Heften zum Vorſchein kommt, aus einer Idylle des Romantikers Fouqué, dem modernen Donquixote der Ritterlichkeit, aus einer Abhandlung über den Urſprung der Baiern, naturwiſſenſchaftlichen und mediciniſchen Bemerkungen aus Spanien, franzöſiſchen Memoiren pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de feu M. Diderot par Madame Vandeul, sa fille, aus einer ausführlichen Recenſion einer Sammlung deutſcher Gedichte des Mittelalters, einem Aufſatz über Sämundurs Saga, einem Verſuch der Charakteriſtik der vier Welttheile und über den Einfluß der Gebirge auf die Geſchichte durch den Naturphiloſophen Möller, einem mittelalterlichen lyriſchem Gedicht vom heiligen Grabe, einem kritiſchen Beitrag über die Fabeln des Phädrus und einer Darſtellung der neueſten Fortſchritte der Philologie durch Thierſch. Dies iſt der Inhalt der 37 Bogen des erſten Bandes der Zeitſchrift, die man bei allen löblichen Poſtämtern und Zeitungsexpeditionen und durch jede ſolide Buchhandlung beziehen konnte. Aber trotz ihrem „gefälligen Aeußeren" (die Rückſeite des Umſchlags enthielt nämlich in Oval das Bruſt-Bild der Pallas-Athene mit dem Helm) hörte die in voller Rüſtung aus dem Haupte ihres Urhebers hervorgetretene „allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche", wegen der Ungunſt und Laßheit dieſer Undankbaren, ſchon mit dem vierten Hefte auf zu erſcheinen. Sie hörte auf trotz der eſoteriſchen Poſaunenſtöße, die Schelling durch ſeinen eigenen Mund in der „am zweiten des Januars 1813" von ihm unterzeichneten Vorrede hatte ausgehen laſſen.

In dieſer den glänzenden Styl zu entdecken, den ihr Roſenkranz ſo gefällig iſt zu vindiciren, werden ſchwerlich viele im Stande ſein. Sie iſt zur Hälfte nur eine auseinandergezogene Erweiterung der buchhändleriſchen Ankündigung; zur anderen Hälfte ſchildert ſie das Ideal „einer guten", ja der „wahren Zeitſchrift" allerdings in der Tendenz ganz vortrefflich. Aber die Weiſe Schelling's iſt es eben, allgemeine Geſichts- und Standpunkte richtig aufzuſtellen, in

der wirklichen Leiſtung aber ſtets hinter der Tendenz zurückzubleiben. Muß man darum Schelling gut ſein, wie abermals Roſenkranz bemerkt, wenn man ihn mit ſolchem Eifer und ſolcher Umſicht das Intereſſe der Literatur wahrnehmen ſieht? Oder darf man ſagen: risum teneatis, amici! —? Der große deutſche Philoſoph ſtellt ſich an die Spitze des „geſammten deutſchen Gelehrtenpublikums", dem er die Zeitſchrift widmet. Hätte nur auch dieſes Publikum ſich zu ihm geſchaart und der Erfolg nicht die Hohlheit des ganzen Unternehmens zu Tag gebracht! Hätte nur wirklich der Lichtzieher das „Weſen deutſcher Wiſſenſchaft, Kunſt und Bildung", das durch dieſe Zeitſchrift „in's Licht geſtellt" werden ſollte, auf den Leuchter zu ſtellen vermocht, da er doch verſichert, daß er ſich „zufällig in der Lage fand, die ein ſolches Unternehmen begünſtigt"! Der Ausgang hat gelehrt, daß Er in Wahrheit nicht der Mann dazu war, um einen „lang gewünſchten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geiſter und Beſtrebungen" abzugeben und gleichſam „die Verhandlungen einer unſichtbaren, durch ganz Deutſchland verbreiteten Akademie" zu leiten, zu der „alle Männer gehören, in denen ſich Geiſt, Wiſſen und edleres Wollen vereinigen". Auch in ſeiner, ein Jahr lang verfolgten Candidatur um die Präſidentenſchaft einer ſolchen unſichtbaren Akademie iſt Schelling durchgefallen, und es iſt nur der leidige Troſt der Selbſttäuſchung, der bei dem eiteln, ſelbſtgefälligen Manne vorhalten mochte, daß „die wiſſenſchaftliche Welt ſo in Parteiungen zerfallen ſei, daß ſich auch hier (— ſo wenig wie bei ſeiner Naturphiloſophie und ſeiner verſuchten Rettung des deutſchen Theismus! —) an nichts Gemeinſames mehr denken läßt!" Er konnte ſich jetzt Jacobi's Motto aneignen: Freunde, es giebt unempfängliche Zeiten!

Wichtig zur Charakteriſtik von Schelling's philoſophiſcher Perſönlichkeit iſt die „Antwort an Eſchenmayer", welche Schelling auf deſſen in einem „Sendſchreiben" an ihn gegen den neuſchelling'ſchen Theismus erhobene Einwürfe gegeben hat. Beides, das Eſchenmayer'ſche Sendſchreiben und die Schelling'ſche Antwort, ſind im er-

ſten Heft der „allgemeinen Zeitſchrift“ abgedruckt. Erſteres iſt vom Oktober 1810, letztere vom April 1812 datirt. Eſchenmayer war von ſeinem Phyſikat zu Kirchheim unter Teck im Jahre 1811 als Profeſſor der Philoſophie und Medicin berufen worden. Schon vorher aber war der perſönliche freundſchaftliche Verkehr zwiſchen ihm und Schelling fortgeſetzt worden. In gleichem Sinne wurde dieſer jetzt ſchriftlich geführt. Wären wir nicht durch Räume getrennt (ſchreibt Schelling), vielleicht hätte ſich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Geſpräch gemacht. Die Schelling'ſche Antwort iſt eine Apologie ſeiner Abhandlung „über das Weſen der menſchlichen Freiheit“ gegen Eſchenmayer's Einwürfe. Ich trenne (ſchreibt Schelling), was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. — Nur Erſteres und die Art, wie Schelling dagegen ſeine Lehren vertheidigt, haben wir hier in's Auge zu faſſen, um darzuthun, wie Schelling in ſeiner Vertheidigung gerade das vernichtet, was er zu vertheidigen gemeint iſt, und wie ſich ſein Raiſonnement im Taumel der eigenen Widerſprüche ſelbſt auflöſt.

Meine Behauptung lautete (ſagt Schelling), in dem exiſtirenden Gott müſſe unterſchieden werden zwiſchen dem bloßen Grunde der Exiſtenz und dem Exiſtirenden ſelber oder dem Subject der Exiſtenz. Zum Begriffe der Exiſtenz gehört nicht blos das Exiſtiren als ſolches, ſondern auch das exiſtirende Subject. Gott im Zuſtande der Actualität und der geoffenbarten Exiſtenz hat den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich, in ſeinem eigenen Urweſen; alſo gehört dieſer Grund mit zu demſelben Urweſen, zu welchem auch der exiſtirende Gott oder Gott als Subject der Exiſtenz gehört. Dieſes Urweſen oder (noch) nicht geoffenbarte Sein, aus welchem Gott ſelbſt erſt durch den Act ſeiner Manifeſtation hervortritt, die uranfängliche, abſolut ewige Gottheit, iſt vor und über allem Grunde; ſie iſt der Urgrund oder das eigentlich Abſolute. Gerade aber, weil der Grund und das Subject der Exiſtenz zu Einem Urweſen gehören, müſſen ſie in anderer Hinſicht d. h. in der wirklichen Entfaltung Gottes von

der wirklichen Leistung aber stets hinter der Tendenz zurück-
zubleiben. Muß man darum Schelling gut sein, wie aber-
mals Rosenkranz bemerkt, wenn man ihn mit solchem Eifer
und solcher Umsicht das Interesse der Literatur wahrnehmen
sieht? Oder darf man sagen: risum lenealis, amici! —?
Der große deutsche Philosoph stellt sich an die Spitze des
„gesammten deutschen Gelehrtenpublikums", dem er die Zeit-
schrift widmet. Hätte nur auch dieses Publikum sich zu ih
geschaart und der Erfolg nicht die Hohlheit des ganz
Unternehmens zu Tag gebracht! Hätte nur wirklich
Lichtzieher das „Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst
Bildung", das durch diese Zeitschrift „in's Licht ge
werden sollte, auf den Leuchter zu stellen vermocht, da e
versichert, daß er sich „zufällig in der Lage fand, die e
ches Unternehmen begünstigt"! Der Ausgang hat
daß Er in Wahrheit nicht der Mann dazu war, ur
„lang gewünschten Vereinigungspunkt der jetzt viel
trennten Geister und Bestrebungen" abzugeben und
„die Verhandlungen einer unsichtbaren, durch ganz
land verbreiteten Akademie" zu leiten, zu der „all
gehören, in denen sich Geist, Wissen und edleres G
einigen". Auch in seiner, ein Jahr lang verfol
datur um die Präsidentenschaft einer solchen
Akademie ist Schelling durchgefallen, und es
leidige Trost der Selbsttäuschung, der bei dem
gefälligen Manne vorhalten mochte, daß „die w
Welt so in Parteiungen zerfallen sei, daß sich a
wenig wie bei seiner Naturphilosophie und
Rettung des deutschen Theismus! —) an
sames mehr denken läßt!" Er konnte sich
Motto aneignen: Freunde, es giebt unenn
Wichtig zur Charakteristik von Sch
phischer Persönlichkeit ist die „
welche Schelling auf dess
an ihn gegen den neusch
Einwürfe gegeben hat.
Sendschreiben und die

einander unabhängig und unterſchieden, ja entgegengeſetzt ſein. Der ſeiende Gott iſt keineswegs eine Folge des nichtſeienden Grundes, d. h. Gott hat ſeinen Urſprung nicht aus dem Grunde, geht nicht aus demſelben hervor; denn der Grund hat überall nur ein Verhältniß zu dem Exiſtirenden, nicht aber zu dem, was über dem Grunde wie über dem Exiſtirenden iſt; zu dieſem allein verhält er ſich als Grund der Exiſtenz, d. h. als Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung ſeines nur in ſich ſeienden Subjects oder ſeiner äußerlich wirkenden Exiſtenz. Denn der Grund zur Exiſtenz kann doch zu nichts weiter Grund ſein, als eben zum Exiſtiren rein als ſolchem, nicht aber Grund von dem, was exiſtirt, oder dem Subject der Exiſtenz.

Ganz daſſelbe Verhältniß findet ſtatt zwiſchen Licht und Finſterniß, Verſtand und Verſtandloſem. Das Licht hat nicht etwa als Potenz oder Weſen ſeinen Urſprung von der Finſterniß, und der Verſtand hat als Prinzip nicht ſeinen Urſprung vom Verſtandloſen, das Seiende nicht vom Nichtſeienden. Die Finſterniß iſt nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Weſen ſei, wie das Licht iſt, und das Verſtandloſe muß nicht darum ſein, damit es einen Verſtand gebe. Vielmehr iſt das Licht und was ihm analog iſt, der Verſtand, iſt eine von der Finſterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz, als dieſe, oder um das Eigentliche zu ſagen, das Licht iſt eben das ſeinem Begriffe nach in ſich Seiende, was dazu keiner anderen Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in ſich Seiende iſt, bedarf es, um als dieſes In-ſich-ſeiende zu ſein, d. h. um ſich als dieſes zu erweiſen oder thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finſterniß, die alſo Grund d. h. Grundlage, Unterlage, Bedingung ſeiner Actualiſirung iſt und als Bedingung ihm als Wirklichem, in Wirkung Geſetztem nicht dem Begriffe, wohl aber der Zeit nach vorangehen muß. Inſofern iſt alſo die Finſterniß, als das abſolut Entgegengeſetzte des Lichtes, nothwendig das von ſich ſelber oder in ſich Nichtſeiende, d. h. ſie hat kein wahres Sein in ſich ſelber und iſt urſprünglich nur ein Sein außer ſich, da ſie nicht

um ihrer ſelbſt, ſondern um eines Anderen, des Lichtes, willen und nur als Bedingung oder Grund von deſſen Exiſtiren oder Offenbarung iſt, welches hinwiederum Urſache eines Inſichſeins der Finſterniß, alſo ſchöpferiſches Prinzip iſt, das aus dem Nichtſeienden etwas Seiendes (die Creatur) hervorruft. Und nur in Bezug auf die Creatur geht das Seiende aus dem Nichtſeienden, das Licht aus der Finſterniß, der Verſtand aus dem Verſtandloſen hervor, nämlich aus der überwundenen Finſterniß, dem erſterbenden Verſtandloſen. —

Dies iſt der weſentliche Kern der in Schelling's Antwort zerſtreuten — man kann nicht ſagen: Begründung, ſondern in der That nur mit Schelling's eigenem Ausdrucke: — Behauptungen. Faſſen wir zuerſt die erſte Hälfte dieſer Behauptungen, die ſich auf das göttliche Weſen als ſolches beziehen, in's Auge; ſo haben die theiſtiſchen Gegner des ſeinſollenden Schelling'ſchen Theismus alles Recht, mit Sengler die Thatſache zu betonen, daß das göttliche Weſen Schelling's nirgends ein von den kosmiſchen Potenzen durch ſein eignes Weſen unabhängiges, ſondern überall nur in Bezug auf ſie und durch ſie vermittelt ſei; daß alſo der Schelling'ſche Gott ſich nirgends als Urſache und Vermittler ſeiner ſelbſt, ſondern nur in Bezug auf die kosmiſchen Potenzen und die daſeiende Welt ſich erweiſe; daß daher der Schelling'ſche Gott kein vor und über dem Grunde ſelbſtändiges, beſtimmtes Subject, ja ſelbſt nach der Vermittelung durch den Grund keine für ſich beſtehende Perſönlichkeit, ſondern eben nur die Reflexion aus dem Weltgeiſte ſein könne. Anders aber will es in der That auch Schelling gar nicht. Der Theismus, wie ihn Schelling im Auge hat, faßt ausdrücklich das göttliche Urweſen als ſolches im Sinne des noch nicht geoffenbarten, noch nicht als Perſönlichkeit wirklich exiſtirenden Seins. Und es fragt ſich darum hier gar nicht, ob Schelling's ſeinſollender Theismus mit dem Theismus der chriſtlichen Denkart übereinſtimmt oder ſtreitet, ſondern ob die Verſuche, ſeinen

Theismus zu begründen, der Kritik keine Angriffspunkte darbieten, ob ſie in ſich widerſpruchslos ſind.

Daß Schelling den logiſchen Begriff von Grund und Folge, worauf es nach der Einleitung zur Abhandlung über die Freiheit ſcheinen konnte, daß er ſeine Conſtruction des Gottesbegriffs bauen wolle, im Verlauf jener Abhandlung ſtillſchweigend fallen ließ und den Begriff des Grundes als Unterlage oder Grundlage, als Bedingung und Vehikel zum Offenbarwerden eines bereits in ſich ſelbſt Seienden faßte: dies haben wir bereits früher hervorgehoben. Er beſtätigt dies ausdrücklich in der Antwort an Eſchenmayer. Er wiederholt hier weiterhin, indem er gleichwohl ſtillſchweigend wieder auf das logiſche Verhältniß von Grund und Folge zurückkommt, die ebenfalls ſchon früher aufgeſtellte Behauptung, daß der Grund zu nichts weiter Grund ſei, als zum Exiſtiren rein als ſolchem, nicht aber Grund vom Exiſtirenden oder vom Subject der Exiſtenz, d. h. nicht Grund von dem, was exiſtirt. Dieſe Behauptung, worauf ſich ſein ganzes Raiſonnement ſtützt, iſt aber nicht bloß ein innerer Widerſpruch, ſondern eine leere Sophiſterei. Was aus dem Grunde, als der Grund- oder Unterlage wirklich hervorgeht, iſt offenbar die Folge des Grundes ſelbſt, d. h. die Entfaltung oder Auswickelung des im Grunde noch unentfalteten und eingewickelten Weſens ſelbſt, worauf wir ja Schelling gegen Jacobi ſo großes Gewicht legen ſahen. Woher anders, als aus dem Grunde, ſoll denn das Subject der Exiſtenz kommen? Etwa aus dem Ungrunde, worin Grund und Folge noch indifferent beiſammen ſind? Aber dann muß es doch immer in den Grund eingegangen ſein, ehe es aus demſelben hervortreten kann! Und überdies, was iſt denn eine Exiſtenz rein als ſolche ohne Exiſtirendes, was iſt Sein ohne Seiendes anders, als eine bloße Abſtraction, ein reines Nichts? Und wenn als Folge aus dem Grunde nur das leere Sein oder Exiſtiren am wirklich Seienden oder an der Exiſtenz folgen oder hervorgehen ſoll, wohin fällt denn alsdann das, was exiſtirt, das Exiſtirende ſelbſt oder das Subject der Exiſtenz? Nothwendig dann doch außerhalb des

Grundes der Exiſtenz! Und wo denn da? In den Ungrund? Aber dahin fällt ja ebenſogut auch der Grund nach ſeiner noch nicht hervorgetretenen Grundweſenheit oder in ſeiner noch gleichgültigen Indifferenz. In dieſer ſelben Indifferenz befände ſich alſo dann vor und über dem Grunde, im Ungrunde, das noch nicht offenbare Subject der Exiſtenz als noch ganz gleichgültiges, nicht ſeiendes Sein, d. h. als reines Nichts.

Damit tritt der Widerſinn der Schelling'ſchen Unterſcheidungen, die in Wahrheit keine Unterſchiede ſind, unausbleiblich an's Licht. Grund der Exiſtenz und Subject der Exiſtenz ſollen in Gott unterſchieden werden, d. h. in dem exiſtirenden Gott (verſteht ſich — fügt Schelling hinzu!), alſo in dem wirklich geoffenbarten Gott, mit anderen Worten in der daſeienden Wirklichkeit als der Selbſtoffenbarung Gottes oder der gotterfüllten Welt. Um den Grund der göttlichen Exiſtenz vom Subject derſelben zu unterſcheiden, wird hiernach ſchon die daſeiende oder entfaltete Wirklichkeit, ſomit die Welt bereits vorausgeſetzt. Was der daſeienden Wirklichkeit, dem Weltweſen gehört, wird ſofort als andere Seite in den vor der Phantaſie ſchwebenden Weltgrund oder Urgrund hinein verlegt, damit in dieſem auch noch Gott Platz haben könne. Und beide Seiten werden zuſammen im Begriff des Weltgrundes angeſchaut als die ſtille Tiefe der noch in ſich verſchloſſenen Ewigkeit. Wie aber aus dieſer die wirkliche Welt habe hervorgehen können, iſt damit noch nicht von Weitem erklärt. Schelling unterſcheidet Unterlage und Wirklichkeit: beides aber ſind Kategorien, welche der daſeienden Wirklichkeit, der Erſcheinungswelt entlehnt und aus der Sphäre des bedingten Daſeins auf das Abſolute übertragen ſind. Die Unterlage ſoll der Wirklichkeit, d. h. dem in Wirkung Geſetzten, nicht dem Begriffe, wohl aber der Zeit nach hervorgehen. Dem Begriffe nach alſo wird, nach Schelling, die Unterlage mit der Wirklichkeit zuſammenfallen müſſen, d. h. folgerichtig nichts anders, als: die Wirklichkeit bedarf keiner beſonderen Unterlage ihrer ſelbſt, ſie iſt ſelbſt ihre eigene Unterlage. Und ſo verhält ſich's auch

nach der Analyse der Erscheinungen; was der Zeit nach als Unterlage einem in Wirkung Gesetzten vorangehend erscheint, erweist sich wesentlich als das Werden der Wirkung selbst. So müßte es folgerichtig Schelling auch im Bereich des Absoluten halten, er müßte die Wirklichkeit Gottes als die Folge der Unterlage oder des Grundes in Gott, und die Unterlage oder den Grund nur als den noch nicht in Wirkung gesetzten Gott fassen. Er wehrt sich gegen diese Consequenz seiner Anschauungen mit ganz sophistischen Gründen und logischen Verkehrungen. Nur in Bezug auf die Creatur soll das Seiende aus dem Nichtseienden, das Licht aus der Finsterniß, der Verstand aus dem Verstandlosen hervorgehen, nicht aber in Gott. Wenn nun freilich in seinem Ungrunde, als dem noch nicht geoffenbarten Sein und Nichtsein, beide allerdings nicht im Verhältniß von Grund und Folge stehen, sondern sich indifferent gegen einander verhalten sollen, dagegen aber die Creatur eben die Selbstoffenbarung Gottes ist; so muß sich dann doch in dem sich offenbarenden, sich actualisirenden Gott das Seiende aus dem Nichtseienden als die Folge aus dem Grunde erheben. Dies widerspricht aber der andern Behauptung Schelling's, daß der Grund nur Grund des bloßen Seins, nicht des Seienden selbst sei. Und doch, was ist auch in der Creatur das Seiende, Wirkliche dem Wesen nach anders, als was auch das Seiende in Gott ist? Ueberdies heißt es, erst aus der überwundenen Finsterniß, dem ersterbenden Verstandlosen gehe das Licht, der Verstand hervor. Also folgerichtig (obwohl Schelling an dieser Consequenz sich vorbeistiehlt) überhaupt und allgemein ausgedrückt: aus dem überwundenen, ersterbenden, aus dem „sich unterwerfenden" Nichtseienden geht das Seiende hervor! Wie kann sich hier der Widersinn verbergen? Wie kann Nichtseiendes, wenn es mit diesem Begriffe Ernst sein soll, sich dem Seienden unterwerfen? Wie kann sich Nichtseiendes in Seiendes verwandeln?

Die Mühe, die sich Schelling giebt, um das Verhältniß von Finsterniß und Licht, Verstandlosem und Verstand deutlich zu machen, ist eine ganz eitle und fruchtlose, auf

bloße Spiegelfechterei mit leeren Worten gegründet. Mit dergleichen tiefſinnig klingenden Antitheſen, womit Schelling aus ſeiner naturphiloſophiſchen Rumpelkammer aufwartet, iſt dem wirklichen Weſen des Lichtes nicht beizukommen, wie denn auch eine auf das Weſen der Sache dringende Erfahrungsforſchung auf ganz andere Beſtimmungen über die Natur des Lichtes führt, indem ſie es auf eine nach beſtimmten Geſetzen vorſichgehende Bewegungserſcheinung begreift. Wo dieſe nicht vorhanden ſind und die Bedingungen dazu fehlen, iſt freilich Finſterniß, welche darum aber nicht ſowohl das abſolut Entgegengeſetzte des Lichts, ſondern die Abweſenheit der jene Bewegungserſcheinungen hervorrufenden Bedingungen iſt. Mit Inſichſein und Außerſichſein dagegen iſt hier nicht das Geringſte anzufangen.

Eſchenmayer hatte dem Lehrer vom göttlichen Grund und Ungrund die Berechtigung zur Uebertragung von Verſtandesbegriffen auf Gott beſtritten. Auf dieſe Streitfrage will ſich jedoch Schelling, der bekanntlich noch vor gar nicht langer Zeit, ehe er in Böhme's und Baader's Tiefſinnigkeiten eingeweiht worden, dieſelbe Anſicht ausgeſprochen hatte, in ſeinem Antwortſchreiben nicht einlaſſen, weil dadurch der Streithandel in's Weite geſpielt werde, und — dies ſei der Hauptgrund — weil er dieſer ganzen Art zu argumentiren keine Gültigkeit zugeſtehe. Es kann überhaupt (ſagt Schelling) nicht die Frage ſein, mit welchem Recht wir unſere Begriffe auf Gott übertragen; wir müſſen vorerſt wiſſen, was Gott iſt. Denn geſetzt, es fände ſich bei fortgeſetzter Unterſuchung, daß Gott wirklich ſelbſtbewußt, lebendig, perſönlich, mit einem Worte menſchenähnlich iſt, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unſere menſchlichen Begriffe auf ihn übertragen? - Wenn er nun menſchlich iſt, wer darf etwas dagegen einwenden? Ehe durch objective Unterſuchung, durch Entwickelung des Urweſens ſelber ausgemacht iſt, was Gott iſt, können wir von Gott ſo wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch iſt, das iſt er durch ſich ſelbſt, nicht durch uns. Alſo kann ich ihm auch nicht zum Voraus vorſchreiben, was er ſein ſoll; er iſt, was

er ſein will. Alſo muß ich erſt ſeinen Willen zu erforſchen ſuchen, nicht aber ihm zum Voraus wehren zu ſein, was er ſein will. —

Soweit war alſo Schelling noch nicht zwanzig Jahre ſpäter, als da er den erſten Trunk aus der Quelle der kritiſchen Philoſophie gethan hatte, gekommen, daß ihm jedwede Spur einer lebendigen Erinnerung an Kant völlig entſchwunden war! Der philoſophiſche Dogmatismus iſt in ihm zur unerſchütterlichen Vorausſetzung, zur fixen Idee geworden, die ihn von da an noch vierzig Jahre lang beherrſchte.

VI.

Die „allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen und für Deutſche" hörte mit ihrem erſten Bande auf zu erſcheinen. Dagegen kündigte im Jahre 1814 die Cotta'ſche Buchhandlung in Tübingen in der „Allgemeinen Zeitung" ein neues Werk von Schelling an, das durch ſeinen Titel: „die Weltalter" in hohem Grade die Neugier ſpannte. Im Verzeichniß der nächſten Leipziger Meſſe ſtanden „die Weltalter" von Schelling als eine bereits herausgekommene Schrift. Aber ſie war gleichwohl nicht zu haben; kein Buchhändler vermochte ſie zu ſchaffen. Welches Geheimniß ſteckte dahinter? Der Verleger Cotta verrieth es an Profeſſor Eſchenmayer in Tübingen. Es war curios (ſagte er zu letzterem), das Werk war in der Preſſe, fünfzehn Bogen waren in der Preſſe; da fordert er das Manuſcript zurück und vernichtet das Gedruckte; es war curios! — Wie ſich das Räthſel aufklärte, hat weder Schelling, noch der Verleger bekannt gemacht; aber die feine Naſe eines Gegners von Schelling, Paulus, hat im Jahre 1843 eine Vermuthung aufgeſtellt, die wohl das Rechte trifft: Um dieſe Zeit änderten ſich große Staatenverhältniſſe; am 1. März 1815 war Napoleon von Elba zurückgekehrt und hatte bis zum Juni von Neuem die Ruhe Europa's geſtört. Mußten ſich nicht auch (fragt Paulus) die Vaticinia über die Weltalter ändern? Und fiel

etwa die Zurücknahme des Werkes gerade in dieſe Monate? Und geben uns vielleicht die Schlußworte der „Beilage zu den Weltaltern", mit ihrer Anſpielung auf die heilige Allianz vom Jahre 1815, als ein ächt kabiriſches Bündniß, und auf die „letzten Zuckungen eines wahrhaft typhoniſchen Reiches", einen Fingerzeig auf die Motive zur Unterdrückung des im Jahre 1814, alſo vor dieſen weltgeſchichtlichen Wendungen, ausgearbeiteten Werkes?

Genug, das Werk war zurückgenommen, die vergeblichen Druckkoſten von Schelling bezahlt, die gedruckten Bogen vom Verleger vernichtet, und im Oktober 1815 erſchien in ebenderſelben Cotta'ſchen Buchhandlung ein Bruchſtück aus den „Weltaltern" in Geſtalt einer mit Anmerkungen begleiteten Rede, die der Akademiker Schelling am 12. Oktober 1815, als am Namenstage des Königs, in der öffentlichen Sitzung der Baier'ſchen Akademie vorgeleſen hatte, unter dem Titel: „Ueber die Gottheiten von Samothrace", und mit dem Zuſatze: „Beilage zu den Weltaltern von Schelling". Alſo eine Beilage zu einem Buch, das Niemand kannte, das weder vorangegangen war, noch nachfolgte. Das erwartungsvoll an der table d'hôte der deutſchen Gelehrtenrepublik harrende Publikum mußte mit der Beilage ohne das — Rindfleiſch vorlieb nehmen: ein gewiß in der Literatur aller Zeiten und Völker durchaus einziger Fall. Und dieſe „Beilage für ſich" trug überdies in ihrem Erſcheinen ſo ſehr die Spuren der allergrößten Eilfertigkeit des Kochs, daß zu einer Schrift von 117 Seiten ein ſechs Seiten ſtarkes, wieder mit Druckfehlern verſehenes, Druckfehlerverzeichniß hinzukam und dem mit der bloßen Beilage abgeſpeiſten Leſer die Zumuthung geſtellt wurde, mit ſeinem hungrigen Magen, die „wiewohl nicht kleine Mühe ſich doch nicht verdrießen zu laſſen, ſämmtliche Druckfehler noch vor dem Leſen zu verbeſſern". Und nachdem die Beilage aufgetragen iſt, hält es der Gaſtwirth zu den Weltaltern, unter verlegenem Händereiben, denn doch für nöthig, eine Art von Entſchuldigung oder Erklärung des „curioſen" Vorfalls wegen des ausgebliebenen Rindfleiſches zu verſuchen. Die vor-

anſtehende Abhandlung (heißt es in einer kurzen Nachſchrift) gehört ihrer urſprünglichen Beſtimmung nach zu einer Reihe von Werken (— glauben Sie ja nicht, meine Herren, daß ich Nichts im Keller und in der Speiſekammer habe; im Gegentheil, meine Herren, eine Reihe von Schüſſeln, aber — ich weiß nicht, wie mir iſt und wie mir's heuer geht — ich kann ſie halt nicht vor den Augen meiner verehrten Gäſte produciren! —), die ſich auf die Weltalter als gemeinſamen Mittelpunkt beziehen. Daß ſie durch eine äußere Veranlaſſung früher erſcheint (— die Beilage, meine Herren, vor dem verunglückten Rindfleiſch und vor der Reihe von nicht producirbaren weiteren Schüſſeln! —), konnte jene Beſtimmung (— daß nämlich die Beilage ohne das Rindfleiſch verzehrt werden müſſe —) nicht ändern, und als Beilage jenes (caſſirten) Werkes wird ſie darum in dem weitern Umkreis erſcheinen, in den ſie ſich durch den Buchhandel verbreitet. (Verſtehen Sie mich wohl, meine Herren? fragt mit verlegenen Blicken der durch die verwunderten Mienen noch mehr desappointirte Gaſtwirth.) Dieſer Zuſatz (daß nämlich die Beilage eben nur Beilage zum verunglückten Rindfleiſch iſt) hebt ihre Selbſtändigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugeſtehen wird, auch ganz für ſich und ohne alle Beziehung (d. h. blos als Sardellenſauce mit mythologiſchen Ingredienzien von den nördlichen Geſtaden des ägäiſchen Meeres hergeholt) exiſtiren zu können. Nicht an ſich, ſondern nur der Intention des Verfaſſers nach, Beilage eines anderen Werkes, iſt ſie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern (— nur Geduld, meine Herren, die Reihe von Schüſſeln iſt da, wenn auch im Augenblick nicht zu produciren! —), deren Abſicht iſt, das eigentliche Urſyſtem der Menſchheit nach wiſſenſchaftlicher Entwickelung womöglich auf geſchichtlichem Wege aus langer Verdunkelung an's Licht zu bringen. Denn (— nunmehr beim Verſprechen und Ausſichtenmachen angelangt, hat ſich der Gaſtwirth wieder in ſeine appoints gefunden —) untrennlich von Geſchichte iſt die bis zu einem gewiſſen Punkte gelangte Wiſſenſchaft und faſt nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geht

der allgemeineren Unterſuchung (— der mythologiſchen Sardellenſauce überhaupt —) die beſondere des ſamothraciſchen Syſtems voran. Es war Abſicht, dieſes zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüſſel aller übrigen, iſt durch hohes Alter, wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umriſſe die Kabirenlehre.

Schelling war gerade in dieſem Jahre (1815) in die ſchwäbiſchen Vierziger getreten. Er hatte jetzt endlich in ſeiner philoſophiſchen Entwickelung den Punkt erreicht, wo ſich ſein Genius in die erſten Anfänge ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn, die Beſchäftigung der Phantaſie mit der Mythologie der alten Welt, wieder verſenkte und die ſchon im „Bruno" und in „Philoſophie und Religion" zum Mittelpunkte philoſophiſcher Darſtellung gemachte Myſterienlehre wieder aufnahm. Er kehrte damit zu dem eigentlichen Zeichen ſeines Lebens zurück. Noch bis zum Jahre 1809 war dieſe Wendung unentſchieden. Noch hatte er damals, bei aller Achtung für den Tiefſinn hiſtoriſcher Forſchungen, gleichwohl die Ueberzeugung, daß die Wahrheit uns näher liege und daß wir für die Probleme der Zeit die Auflöſung zuerſt bei uns ſelbſt und unſerem eigenen Boden ſuchen ſollen, ehe wir nach ſo entfernten Quellen wandeln. Fünf weitere Jahre reichten hin, um den großen Lehrer und Führer deutſcher Bildung nun auch dieſen Weg zu den Müttern betreten zu laſſen. Durch Ihn waren ja die Probleme auf ſpeculativem Wege jetzt gelöſt; was konnten neben Ihm in dieſer Rückſicht Andere Anderes noch nachbringen, als höchſtens eine Ilias post Homerum? So ließ er die Hegel und Solger, die Fries und Herbart auf dem öden Brachfelde einer Philoſophie ackern, in der Er das letzte Wort bereits geſprochen, und wandte ſich zu den alten Stimmen der Völker, welche die Offenbarung der Gottheit, den Hervorgang derſelben aus ihren heiligen Myſterien verkündigten. Denn Erforſchung des Vergangenen (ſagt er in der „Beilage" zum Rindfleiſch der großen Apismyſterien) erfüllt den größten Theil aller wiſſenſchaftlichen Arbeit. Ob es die älteſten Züge, Kriegsthaten und Verfaſſungen der Völker ſind, die erforſcht

werden; ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus faſt unkenntlichen Abdrücken wieder hergeſtellt wird; ob die Spuren des Weges aufgeſucht werden, dem die Erde in ihrer Entwickelung gefolgt iſt: immer gehen dieſe Nachforſchungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forſchungswürdigſten bleibt aber das Würdigſte, was einſt Menſchen innerlich vereint, worin Tauſende und zum Theil die Beſten ihrer Zeit die höchſte Weihe des Lebens erkannt.

So nimmt jetzt, nachdem die Monarchen Europa's, in der dankbaren „Rührung einer großen Zeit" das „kabiriſche Bündniß" der heiligen Allianz geſchloſſen hatten, der philoſophiſche Romantiker die geſchichtliche Tendenz der Romantik oder die romantiſche Geſchichtsbetrachtung mit allem Ernſt auf, um, wie Görres, den Theismus als ſo alt wie die Menſchheit zu erweiſen. Das war der Mittelpunkt ſeines Denkens und Redens für den Reſt ſeines Lebens. Seine Abſicht hat der Gaſtwirth zu den „Weltaltern" in der „Nachſchrift" der Beilage ausgeſprochen: das Urſyſtem der Menſchheit, das Er im Theismus gefunden und bis hierher ſpeculativ zu begründen verſucht hatte, auf geſchichtlichem Wege aus langer Verdunkelung an's Licht zu bringen. Ein langer Weg war dieſer geſchichtliche. War's zu verwundern, daß Schelling 40 Jahre dazu brauchte, um ihn gründlich zu durchwandern?

Eine Probe aus den Trümmern der untergegangenen „Weltalter" und das Programm zugleich für Schelling's geſchichtsphiloſophiſche Romantik iſt die verhängnißvolle Beilage „über die Gottheiten von Samothrace". Den äußern Anſtoß zu dieſer Abhandlung und damit zu der verſprochenen „Reihe von Werken, die ſich auf die Weltalter als gemeinſchaftlichen Mittelpunkt beziehen" ſollten, gab die ſeit dem Jahre 1810 erſchienene „Symbolik und Mythologie der alten Völker" von Creuzer. Durch langjährigen Verkehr mit Görres, der 1805 — 1809 in Heidelberg Mythengeſchichte der alten Welt lehrte, war Creuzer von der Naturphiloſophie und Romantik aus zur Mythologie gekommen.

„Die mittelalterlichen Dome, deren Sinnbildnerei ſchon dem Knaben ſo anziehend war, die ägyptiſche Hieroglyphik und Prieſterweisheit, für welche er aus ſeinem Herodot die tiefſte Ehrerbietung angenommen, die geheimnißvolle Typik der Zend- und Sanskrittheologie, in welche Herder, Schlegel, Görres ihn einweihten: daran hatte er ſich gebildet, das wollte er auf's klaſſiſche Alterthum übertragen*)" Er übte in ſeinem Werke die romantiſch-combinatoriſche Methode, welche mit dem individuellen Inſtinct, mit der unmittelbaren Anſchauung und mit der verknüpfenden Phantaſie den mühſamen Weg rationeller Forſchung, kritiſcher Sonderung, Prüfung und Ordnung erſetzen zu können glaubte. Ihrer romantiſchen Tendenz, ihrem Anſchluß an die damaligen Zeittendenzen verdankte die Creuzer'ſche Symbolik vorzüglich ihre enthuſiaſtiſche Aufnahme bei den Zeitgenoſſen. „Sie zeigte ein Panorama anbetender Völker, einen großen Tempel, wo Hoſianna dem Weltengott geſungen wurde, zwar in wunderlicher Liturgik; aber man hatte ſolch' Hoſianna lange nicht gehört. Man machte Creuzer zum Doctor der Theologie und empfahl die Symbolik zum Religionsunterricht auf Schulen**)."

Das war die rechte Weide für Schelling's luxurirende Phantaſie. Hier waren die Quellen eröffnet, aus denen er ſeine geſchichtlichen Enthüllungen des theiſtiſchen Urſyſtems ſchöpfen und die Tendenz der Görres'ſchen Mythengeſchichte in höherer Potenz zur Erſcheinung bringen konnte. Er iſt voll von Bewunderung des Creuzer'ſchen Werkes, an dem er nur die Eine Kleinigkeit auszuſetzen findet, daß der Verfaſſer daſſelbe nicht den Theismus des großen deutſchen Denkers, wie derſelbe doch ſchon ein Jahr vor dem Erſcheinen des Creuzer'ſchen Werkes in ganz Deutſchland bekannt war, zur philoſophiſchen Grundlage genommen. Es ſcheint (ſo äußert ſich Schelling in einer Anmerkung zur „Beilage") dieſem ausgezeichneten

*) Preller, in den Halleſchen Jahrbüchern, 1838, S. 828.
**) Preller, ebendaſelbſt, S. 832.

Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu ſein, daß zufolge einer ſehr partikulären philoſophiſchen Anſicht, die dem Chriſtenthum wie dem Alterthum nur gewaltthätig aufzudringen iſt, allen Erklärungen die Emanationstheorie zum Grunde gelegt worden. Indeß kann dieſe Anſicht als etwas Fremdartiges rein abgeſchieden werden von dem Werk, deſſen unſchätzbares Verdienſt, durch höhere Ideen im Verein mit umfaſſender Gelehrſamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetaſtet bleibt. — „Höhere Ideen" und „tiefere Erkenntniß" waren nun, wie wir wiſſen, gerade Schelling's Sache. In das mythologiſche Material, das Creuzer auch über die ſamothrakiſche Kabirenreligion zuſammengebracht hatte, ſeine eigenen jetzigen, höhern und tiefern philoſophiſchen Grundgedanken einzuſchmelzen, darin beſtand das Geſchäft, wodurch Schelling in Einem als Koch und zugleich als Gaſthalter zu den Weltaltern jene Sardellenſauce zu Stande brachte, die er als „Beilage für ſich" zuerſt den Feſtgäſten zur akademiſchen Feier des königlichen Namenstages in München, dann dem Setzer in der Cotta'ſchen Druckerei und durch deren Vermittelung endlich dem gelehrten Publikum Deutſchlands vorſetzte.

Die Götter- und Prieſternamen (ſagt Schelling) weiſen auf phöniziſchen Urſprung des ſamothraciſchen Dienſtes hin, wodurch es möglich wird, aus dem Hebräiſchen (worin ja Schelling, wie wir wiſſen, durch ſeinen Vater auf der ſchwäbiſchen Kloſterſchule gut geſchult worden war) die Bedeutung der Namen jenes Perſonals zu erklären. Schon in griechiſcher Götterlehre zeigen ſich Trümmer eines über den Umkreis der älteſten ſchriftlich niedergelegten Offenbarung hinausgehenden Syſtemes; der griechiſche Götterglaube iſt dieſer Urquelle näher geſchöpft, als die ägyptiſche und indiſche Götterlehre; die Pelasger haben die Grundbegriffe der Religion in natürlicher Reinheit erhalten. Das ganze Phantaſieſpiel der harmoniſchen Götterwelt iſt darauf berechnet, daß die Geheimlehre Alles wieder zurechtſtelle; dieſe Geheimlehre iſt den Griechen von hebräiſch redenden

Barbaren zugekommen. Darſtellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefſten in's Höchſte (— die myſtiſche Jakobsleiter kann Schelling nicht entbehren) fortſchreitenden Lebens, Darſtellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unſichtbare, ja Ueberwirkliche unabläſſig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: das war ihrem tiefſten Sinne nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. Den kosmogoniſchen Prinzipien oder Potenzen wird von Anfang her ein Subject vorausgeſetzt, das gegen ſie frei ſein und in ihnen wirken ſoll. Dieſer nicht blos Natur und Geiſt verknüpfende, ſondern gegen die Welt freie Demiurg nimmt die von unten nach oben aufſteigende Reihe von Weſen zuletzt in ſich auf: zuerſt den Ungrund, der ſich zum Daſein zu bringen trachtet, den Hunger nach Weſen oder die göttliche Sehnſucht, die Welt zu gebären; ſodann die als ein Zauber vorzuſtellende Verwirklichung dieſer Sehnſucht in der Natur; drittens den dieſen Zauber überwindenden Geiſt; viertens den Vermittler zwiſchen Geiſt und Natur; fünftens die Alles beherrſchende überweltliche göttliche Perſönlichkeit ſelbſt. Dieſe aufſteigende Reihe verhält ſich im kabiriſchen Syſteme ſo: Das tiefſte Weſen iſt Ceres-Axieros-Iſis, deren Weſen Hunger und Sucht und die der erſte entfernteſte Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins iſt; die nächſte Proſerpina-Axiokerſa, als Weſen oder Grundanfang der ganzen ſichtbaren Natur; dann Dionyſos-Axiokerſos-Oſiris-Othin, als Herr der Geiſterwelt; über Natur und Geiſterwelt das die beiden ſowohl unter ſich, als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde Weſen, Kadmilos-Hermes-Metatron (in der Kabbala); über dieſen Allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg Zeus. Alſo ein von untergeordneten Perſönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchſten, ſie alle beherrſchenden Perſönlichkeit, d. h. zu einem überweltlichen Gott aufſteigendes Syſtem war die kabiriſche Lehre. Dies ſind fünf Gottheiten; aber ihrer ſieben mußte Schelling haben; denn der Kreis der Wochentage (ſagt er) iſt der Schlüſſel zu allen Götterſyſtemen. Aber Schelling

findet heraus, daß das Feuer das gemeinſchaftliche Element iſt, worin alle dieſe göttlichen Weſen wirken, und daß ſie darum insgeſammt Hephäſte ſeien, das ſechſte Weſen, die Alles geſtaltende Nothwendigkeit, welche den Göttern ihre innerweltlichen Sitze ſchmiedet. Er bringt ferner heraus, daß als Herr der Geiſter Dionyſos ſelbſt der Hades iſt, als ſiebenter Gott. So waren alſo die Kabiren eine in Zeus als Einheit ſich auflöſende Siebenzahl, ein Götterrath, der die Welt vom Tiefſten zum Höchſten hervorbringt und ebenſo den Geweihten von unten herauf zum Höchſten leitet. Der Zweck der Weihen war nicht ſowohl, Aufſchluß über das Weltall zu erhalten, als ſich für Tod und Leben den höheren Göttern zu verbinden und ſelbſt ein Glied jener magiſchen Kette zu werden, ſelber als ein Kabir in den unzerreißbaren Zuſammenhang aufgenommen zu werden. —

Abgeſehen von der ganz willkürlichen, durch Nichts begründeten Vorausſetzung, daß die uns nur in dürftigen und vieldeutigen Nachrichten bekannte ſamothraciſche Myſterienlehre das religiöſe Urſyſtem der Menſchheit ſei, hat Schelling an ſeinen Potenzen, die er in bunteſter Willkür ſpielen läßt, ein bequemes Mittel, das Heterogenſte für ebendaſſelbe nur auf einer andern, niedern oder höhern Potenz zu erklären und an der Hand der gewagteſten und weiteſt hergeholten Analogien und ſpielenden Etymo-Mythologien Alles aus Allem zu machen. Mit Hülfe ſeines myſtiſchen Schematiſirens hätte Schelling ebenſo leicht in indiſchen, perſiſchen, ägyptiſchen Religionsſyſtemen das Urſyſtem der Menſchheitsreligion aufzeigen können. Sachlich hat dieſe ganze durch Görres, Creuzer, Kanne angeregte kritikloſe und phantaſtiſch-combinatoriſche Weiſe des Mythologiſirens, der auch Schelling huldigt, für die wirkliche mythologiſche Wiſſenſchaft nur das negative Verdienſt, das Intereſſe für die religiöſe Geiſtesgeſchichte der alten Welt geweckt zu haben, wie überhaupt die ganze geſchichtsphiloſophiſche Romantik für die wirkliche Geſchichtsforſchung, die ohne verſtändige Kritik unmöglich iſt, keinen andern Werth beſitzt.

Schelling war der Erſte, der in Jena auf Göthe's Fauſt als eine göttliche Offenbarung hinwies, an welcher das Denken zu zehren habe und die es nie würde erſchöpfen können. Göthe hat's ihm ſpäter ſchlecht gedankt. Als ſich der große Philoſoph Deutſchlands zur Myſtik und Mythendeutung wandte und der große Dichter in den Rahmen des Fauſtgedichtes auch den „Nebenſpuk der Romantik" verwob, konnte er's nicht laſſen, auch der Geſtalt des ſich wandelnden Proteus darin einen Platz zu gönnen und die Kabirengötter mit ſeiner Perſiflage durchzuhecheln. Felsbuchten des ägäiſchen Meeres bilden die Scene, und auf Klippen umher gelagert, laſſen die Sirenen ihren Geſang ertönen, durch welchen Nereiden und Tritonen als Meerwunder „herangeſungen" werden. Sie entfernen ſich wieder mit den Worten:

Ehe wir hierher gekommen, haben wir's zu Sinn genommen,
Schweſtern, Brüder, jetzt geſchwind! heut bedarf's der kleinſten Reiſe,
Zum vollgültigſten Beweiſe, daß wir mehr als Fiſche ſind.

Darauf ſingen die Sirenen:

Fort ſind ſie im Nu! Nach Samothrace gradezu,
Verſchwunden mit günſtigem Wind! Was denken ſie zu vollführen
Im Reich der hohen Kabiren? Sind Götter, wunderſam eigen,
Die ſich immerfort ſelbſt erzeugen Und niemals wiſſen was ſie ſind.

Thales mit Homunculus begeben ſich zu Nereus, und Thales meldet dieſem, daß der Knabe da „weislich zu entſtehen" wünſche. Nereus weiſet ſie dagegen —

Hinweg zu Proteus! Fragt den Wundermann: wie man entſtehen
und ſich verwandeln kann!

Da nach dieſem Rathe Nereus ſich gegen das Meer entfernt, ſo ſpricht Thales zu Homunculus:

Wir haben Nichts durch dieſen Schritt gewonnen;
Trifft man auch Proteus, gleich iſt er zerronnen,
Und ſteht er euch, ſo ſagt er nur zuletzt,
Was ſtaunen macht und in Verwirrung ſetzt.

Während ſich nun beide entfernen, um ſeines Rathes bedürftig es bei ihm zu verſuchen, ſingen die oben auf den Felſen ſitzenden Sirenen:

Nereiden und Tritonen antworten, vom Zwiſchengeſange der Sirenen hin und wieder unterbrochen:

Was ſehen wir von Weitem das Wellenreich durchgleiten?
Gar hell ſind ſie zu ſchauen, verklärte Meeresfrauen.
Was wir auf Händen tragen, ſoll Allen euch behagen:
Sind Götter, die wir bringen, müßt hohe Lieder ſingen!
Wir bringen die Kabiren, ein friedlich Feſt zu führen,
Denn wo ſie heilig walten, Neptun wird freundlich ſchalten!
Drei haben wir mitgenommen, der Vierte wollte nicht kommen;
Er ſagte, er ſei der Rechte, der für ſie alle dächte.
Sind eigentlich ihrer ſieben; wo die drei ſind geblieben,
Wir wüßten's nicht zu ſagen, ſind im Olymp zu erfragen.
Dort weſ't wohl auch der Achte, an den noch Niemand dachte!
Dieſe Unvergleichlichen wollen immer weiter,
Sehnſuchtsvolle Hungerleider nach dem Unerreichlichen.

Während darauf Nereiden und Tritonen vorüberziehen, ſpricht Homunculus:

Die Ungeſtalten ſeh' ich an als irden-ſchlechte Töpfe,
Nun ſtoßen ſich die Weiſen dran und brechen harte Köpfe.

Thales drauf:

Das iſt es ja, was man begehrt: der Roſt macht erſt die Münze werth!

Der bisher unbemerkt gebliebene Proteus ſpricht:

So etwas freut mich alten Fabler; je wunderlicher, deſto reſpectabler!

Auf Thales' Frage: wo biſt du, Proteus? antwortet dieſer bauchredneriſch bald nah, bald fern: Hier! und hier! Als endlich in edler Geſtalt Proteus hervortritt, enthüllt Thales den Homunculus, und Proteus ſpricht:

Ein leuchtend Zwerglein! Niemals noch geſehn!
Du biſt ein wahrer Jungfernſohn,
Eh' du ſein ſollteſt, biſt du ſchon!

Aber Thales erklärt, was Homunculus (der Schelling'ſche urbildliche Menſch, der aus dem Grunde hervorgegangen!) begehre:

Er fragt um Rath und möchte gern entſtehn; er iſt gar wunderſam nur halb zur Welt gekommen;
Ihm fehlt es nicht an geiſtigen Eigenſchaften, doch gar zu ſehr am greiflich Tüchtighaften;
Bis jetzt giebt ihm das Glas allein Gewicht, doch wär' er gern zunächſt verkörperlicht.
Auch ſcheint es mir von andrer Seite kritiſch, er iſt (mich dünkt) hermaphroditiſch;

Und wie löſt Proteus die Schwierigkeit, dem Phantaſiemenſchen zur Exiſtenz zu verhelfen? Er weiſt ihn auf den Grund in der Meerestiefe der Ewigkeit. Er ſagt nämlich:

Im weiten Meere mußt du anbeginnen! Da fängt man erſt im Kleinen an,
Und freut ſich, Kleinſte zu verſchlingen, man wächſt ſo nach und nach heran
Und bildet ſich zu höherem Vollbringen! —

Bleibe es dahin geſtellt, ob wir in dieſen phantaſtiſchen Geſtalten und myſtiſchen Reden ironiſche Bezüge auf das Schelling'ſche Philoſophiren, dem Göthe mit Intereſſe folgte, erkennen dürfen; ſo ſind die ironiſchen Seitenhiebe in dem, was er über die Kabiren den Nereiden und Tritonen und dem Homunculus in den Mund legt, deutlich genug, um ihre Beziehung auf Schelling's Gottheiten von Samothrake gerechtfertigt zu finden.

VII.

Während einerſeits Schelling mit ſeinen „philoſophiſchen Unterſuchungen" vom Jahre 1809 das Denkmal des ächten Theismus geſtiftet glaubte und ſich nun daran machte, dieſen als das Urſyſtem der Menſchheit durch Vertiefung in die Mythologie der alten Völker geſchichtlich nachzuweiſen; während andererſeits ſein Jugendfreund Hegel, als Nürnberger Gymnaſialrector, in den Jahren 1806 — 1816 neben der aufreibenden und zerſtreuenden Mühſal ſeines Schulamtes den urſprünglichen Grundgedanken des Identitätsſyſtemes, das Abſolute als die in der Welt ſich verwirklichende Vernunft, in durchgeführter Dialektik ausbildete und in ſeiner „Wiſſenſchaft der Logik" (1812 — 1816) eine neue Metaphyſik ſchuf, die ſich als eine ächte, gehaltvolle Denkerarbeit zu erkennen gab und, wie Pallas aus dem Haupte des Zeus in voller Rüſtung, als ein in ſich feſtgeſchloſſenes und gegliedertes Verſtandesſyſtem an die Oeffentlichkeit trat: wurden durch den frühverſtorbenen Norddeutſchen Solger

Nereiden und Tritonen antworten, vom Zwiſchengeſange der Sirenen hin und wieder unterbrochen:

Was ſehen wir von Weitem das Wellenreich durchgleiten?
Gar hell ſind ſie zu ſchauen, verklärte Meeresfrauen.
Was wir auf Händen tragen, ſoll Allen euch behagen:
Sind Götter, die wir bringen, müßt hohe Lieder ſingen!
Wir bringen die Kabiren, ein friedlich Feſt zu führen,
Denn wo ſie heilig walten, Neptun wird freundlich ſchalten!
Drei haben wir mitgenommen, der Vierte wollte nicht kommen;
Er ſagte, er ſei der Rechte, der für ſie alle dächte.
Sind eigentlich ihrer ſieben; wo die drei ſind geblieben,
Wir wüßten's nicht zu ſagen, ſind im Olymp zu erfragen.
Dort weſt wohl auch der Achte, an den noch Niemand dachte!
Dieſe Unvergleichlichen wollen immer weiter,
Sehnſuchtsvolle Hungerleider nach dem Unerreichlichen.

Während darauf Nereiden und Tritonen vorüberziehen, ſpricht Homunculus:

Die Ungeſtalten ſeh' ich an als irden-ſchlechte Töpfe,
Nun ſtoßen ſich die Weiſen dran und brechen harte Köpfe.

Thales drauf:

Das iſt es ja, was man begehrt: der Roſt macht erſt die Münze werth!

Der bisher unbemerkt gebliebene Proteus ſpricht:

So etwas freut mich alten Fabler; je wunderlicher, deſto reſpectabler!

Auf Thales' Frage: wo biſt du, Proteus? antwortet dieſer bauchredneriſch bald nah, bald fern: Hier! und hier! Als endlich in edler Geſtalt Proteus hervortritt, enthüllt Thales den Homunculus, und Proteus ſpricht:

Ein leuchtend Zwerglein! Niemals noch geſehn!
Du biſt ein wahrer Jungfernſohn,
Eh' du ſein ſollteſt, biſt du ſchon!

Aber Thales erklärt, was Homunculus (der Schelling'ſche urbildliche Menſch, der aus dem Grunde hervorgegangen!) begehre:

Er fragt um Rath und möchte gern entſtehn; er iſt gar wunderſam nur halb zur Welt gekommen;
Ihm fehlt es nicht an geiſtigen Eigenſchaften, doch gar zu ſehr am greiflich Tüchtighaften;
Bis jetzt giebt ihm das Glas allein Gewicht, doch wär' er gern zunächſt verkörperlicht.
Auch ſcheint es mir von andrer Seite kritiſch, er iſt (mich dünkt) hermaphroditiſch;

Und wie löſt Proteus die Schwierigkeit, dem Phantaſiemenſchen zur Exiſtenz zu verhelfen? Er weiſt ihn auf den Grund in der Meerestiefe der Ewigkeit. Er ſagt nämlich:

Im weiten Meere mußt du anbeginnen! Da fängt man erſt im Kleinen an,
Und freut ſich, Kleinſte zu verſchlingen, man wächſt ſo nach und nach heran
Und bildet ſich zu höherem Vollbringen! —

Bleibe es dahin geſtellt, ob wir in dieſen phantaſtiſchen Geſtalten und myſtiſchen Reden ironiſche Bezüge auf das Schelling'ſche Philoſophiren, dem Göthe mit Intereſſe folgte, erkennen dürfen; ſo ſind die ironiſchen Seitenhiebe in dem, was er über die Kabiren den Nereiden und Tritonen und dem Homunculus in den Mund legt, deutlich genug, um ihre Beziehung auf Schelling's Gottheiten von Samothrake gerechtfertigt zu finden.

VII.

Während einerſeits Schelling mit ſeinen „philoſophiſchen Unterſuchungen" vom Jahre 1809 das Denkmal des ächten Theismus geſtiftet glaubte und ſich nun daran machte, dieſen als das Urſyſtem der Menſchheit durch Vertiefung in die Mythologie der alten Völker geſchichtlich nachzuweiſen; während andererſeits ſein Jugendfreund Hegel, als Nürnberger Gymnaſialrector, in den Jahren 1806 — 1816 neben der aufreibenden und zerſtreuenden Mühſal ſeines Schulamtes den urſprünglichen Grundgedanken des Identitätsſyſtemes, das Abſolute als die in der Welt ſich verwirklichende Vernunft, in durchgeführter Dialektik ausbildete und in ſeiner „Wiſſenſchaft der Logik" (1812 — 1816) eine neue Metaphyſik ſchuf, die ſich als eine ächte, gehaltvolle Denkerarbeit zu erkennen gab und, wie Pallas aus dem Haupte des Zeus in voller Rüſtung, als ein in ſich feſtgeſchloſſenes und gegliedertes Verſtandesſyſtem an die Oeffentlichkeit trat: wurden durch den frühverſtorbenen Norddeutſchen Solger

(1780 — 1819), welcher 1809 — 1819 als Professor der Philosophie zu Frankfurt an der Oder und Berlin wirkte und das erste System der Aesthetik der Nachwelt als Vermächtniß hinterließ, aus einer Vereinigung des Fichte'schen und Schelling'schen Standpunktes die Grundzüge einer Glaubens- und Offenbarungsphilosophie entworfen, gegen welche Jacobi's Bemühungen um eine solche in Schatten gestellt wurden.

Auch Solger's Bildung ging von der Romantik aus und wurzelt in ihr. Er stand zu Tieck in den innigsten Beziehungen und in einem jahrelangen wissenschaftlichen Briefwechsel. In dem Romanfragment „Heinrich von Osterdingen" von Novalis sah er den kühnen Versuch einer mystischen Geschichte, einer Erscheinung der Gottheit auf Erden. Er erklärte das Lied der Niebelungen in seiner Anlage für größer als die Ilias Homer's, und empfand eine hohe Scheu vor der hohen Mystik Dante's und der erhabenen Einfalt seines göttlichen Gedichts. Auf Ihnen (schrieb er 1816 an Tieck) beruht das Heil der deutschen Kunst. Auch er schloß sich dem romantischen Zug in die vergangene Welt der alten Mythen und Mysterien an und beschäftigte sich viel mit Mythologie und Religionsgeschichte. Aber ein Ferment von Fichte'scher Dialektik, das in ihm wirkte, bewahrte ihn vor den phantastischen Abenteuerlichkeiten der neuen geschichtsphilosophischen Romantiker, sowie es zugleich in seiner philosophischen Grundanschauung ein wirksames Gegengewicht gegen Schelling's theosophische Verschwommenheit und Ueberschwänglichkeit bildete. Im Jahre 1815 waren von Solger unter dem Titel „Erwin" vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, und 1817 „philosophische Gespräche" erschienen. Wie er es aber mit der Philosophie eigentlich meinte und wie er gegen die damaligen Bestrebungen stand, dies erfahren wir gründlicher und vollständiger aus „Solger's nachgelassenen Schriften und Briefwechsel, herausgegeben von Tieck und Raumer" (1826, in zwei Bänden) und aus den vom Professor Heyse, einem Zuhörer

Solger's herausgegebenen „Vorleſungen über Aeſthetik" (1829) aus ſeinen letzten Lebensjahren (1819).

Sein Standpunkt und der Zuſammenhang ſeiner Philoſophie mit der Schelling'ſchen nicht minder, wie ihr Unterſchied von dieſer, ergiebt ſich aus folgenden Sätzen und Grundgedanken Solger's. Schon im Jahre 1806 hatte Schelling geſagt: Der Zweck der erhabenſten Wiſſenſchaft kann nur dieſer ſein, die Wirklichkeit im ſtrengſten Sinne, die Gegenwart das lebendige Da-ſein eines Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun. Dieſer Gedanke iſt das Thema des Solger'ſchen Philoſophirens. Die Philoſophie (ſagt er) iſt nichts anderes als das Denken über die Gegenwart des Weſens in unſerer Erkenntniß und Exiſtenz oder mit andern Worten über die göttliche Offenbarung. Die Philoſophie iſt eben nichts anderes als das Denken, wodurch die Idee zu den Gegenſätzen entwickelt und in denſelben wieder mit ſich ſelbſt vereinigt wird. Die Philoſophie muß das Gegenwärtige in der Exiſtenz als die erſchöpfende Gegenwart des Ewigen für unſere bewußte Einſicht beſtätigen, das Hervorleuchten der Idee in die Exiſtenz darthun. Der myſtiſche Uebergang des Weſens in ſeine Exiſtenz, wodurch es ſich ſelbſt wechſelsweiſe als Weſen und Exiſtenz ſowohl ſchafft, als aufhebt, iſt der wahre innere Lebenspunkt der Exiſtenz. Die Vorausſetzung der Philoſophie iſt alſo die abſolute Thatſache, daß Gott ſich als die Einheit der Gegenſätze offenbart. Dieſe Thatſache iſt eine ewige Wahrheit und das Wiſſen um ſie der Glaube; dieſer alſo und die Philoſophie haben einen und denſelben Inhalt. Die weſentliche oder göttliche Einheit muß nicht blos zum Grunde liegen, ſondern als ſolche lebendig in der Exiſtenz hervortreten, durch eine Verknüpfung ſich in der Exiſtenz offenbaren. Durch unſer ganzes und volles Bewußtſein und zugleich durch ein Zuſammenfaſſen der ganzen Exiſtenz in Einem Punkt der unmittelbaren Gegenwart offenbart ſich das vollkommene Leben Gottes. Der Zuſtand eben, in welchem unſer Bewußtſein durch dieſe in ihm und in der Exiſtenz überhaupt

geſchehende Offenbarung Gottes als ſeines (d. h. des dem Bewußtſein wie der Exiſtenz überhaupt) eigenen gegenwärtigen Weſens verſetzt wird, iſt das Weſentliche an der ganzen höheren Erkenntnißart, iſt der Glaube. Noch immer ſcheut man eine Philoſophie, die im Glauben ſchlöſſe; aber dieſer Glaube iſt mit dem Wiſſen, mit der Vernunft Eins. Im vollen Bewußtſein macht ſich das ewige Weſen ſelbſt zum Stoffe, liegt ſich ſelbſt zu Grunde und beſteht vor ſeiner Aeußerung und Offenbarung voraus. Und der Glaube iſt die Art, wie wir dieſes ſein Vorausbeſtehen erkennen, d. h. die abſolut gewiſſe unmittelbare Erkenntniß ſelbſt, auf welcher für uns ſchlechthin Alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da iſt, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegenſätzen der Exiſtenz, können und ſollen wir wiſſen. Indem wir durch innere Anſchauung den Grund unſerer geſammten Erkenntniß in uns hervorrufen, in welchem ſie nichts anderes als vollkommene Einheit mit ihrem eigenen Sein iſt, erhebt ſich die ſonſt nur allem unſerm Denken und Leben zum Grunde liegende Vernunft in uns zum gegenwärtigen Daſein, da ſie eben nichts anderes iſt, als jene gegenwärtige Einheit. In ihr und durch ſie fällt unſer Erkennen mit dem Erkennen des Weſens aller Dinge, des Unbedingten, zuſammen und wir verſtehen nun die nothwendigen Geſetze des Weltalls und deſſen ewige Ordnung. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. h. eines die Exiſtenz ſowohl ſchaffenden als aufhebenden göttlichen Daſeins, und eine von dieſer Offenbarung wiſſende Philoſophie nebeneinander giebt, dies rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige ſelbſt ſind. Immer aber bleibt uns das Philoſophiren ein Formenſpiel, wenn wir nicht dadurch das in der Offenbarung liegende Weſen ſelbſt denken, alſo die Philoſophie bis zu ihrer eigenen Thatſache, d. h. bis zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Die volle Reife der Philoſophie tritt nur dann ein, wenn die erſte Grundlage und Vorausſetzung ſelbſt wieder zur Thatſache und vollen lebendigen Erfahrung geworden iſt. Die Philoſophie muß ſich ſelbſt vernichten, indem ſie ſich in die abſolute Thatſache verſenkt; ſie

muß ſich überflüſſig machen, indem ſie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endigt. Aber das, worein die Philoſophie ſich verlieren und auflöſen muß, iſt ihr nichts Fremdes, ſondern vielmehr das, was ihr eigenes Weſen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht. Die allgemeinen Geſetze des Denkens erzeugen ſich zugleich in der Thätigkeit ſelbſt, wodurch ſich das Ewige und Weſentliche offenbart. Und ſo iſt klar, daß in der höchſten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatſache oder das Unmittelbare vom Denken der Geſetze oder Beziehungen durchaus untrennbar iſt. Das gemeine Erkennen, dem Alles nur theilweis und in ſeinen Beziehungen zum Andern erſcheint, kommt als Erkenntniß der Widerſprüche und Kämpfe über die Gegenſätze des Einfachen und Mannigfaltigen, des Allgemeinen und Beſonderen nie hinaus. Was aber für das gemeine Erkennen auseinanderfällt, Mannigfaltigkeit der Gegenſtände und abſtracte Begriffe, Stoff und Form, das iſt in dem höhern Bewußtſein Eines; d. h. dieſes hat zu ſeinem poſitiven Inhalte nicht, wie das gemeine, bloße Beziehungen und Verhältniſſe, ſondern das Weſen ſelbſt oder die abſolute Einheit, wodurch es eben als Offenbarung des Einen oder Gottes erſcheint. Wir haben nicht Gott als eine beſondere Perſon zu denken, ſondern wir müſſen die Welt als das anſehen, worin er ſich ſelbſt offenbart.

Daß dann (ſchreibt Solger im Jahre 1817 an Tieck) die Wirklichkeit nur Entwickelung Gottes und alſo Alles durch unausbleibliche Nothwendigkeit beſtimmt ſei, dieſer Anſchein verſchwindet, wenn man bedenkt, daß die Wirklichkeit blos inſofern iſt, als ſie die Idee ausdrückt, außerdem aber bloße Erſcheinung, oder in Beziehung auf Gott bloßer Schein, Nichts, das Böſe iſt, ſo daß die eigentliche Offenbarung Gottes die Aufhebung des Nichtigen iſt. Darum iſt die Rückkehr zu ſich ſelbſt das Letzte und Höchſte in der Philoſophie, die Liebe, in der Gott ſein Nichts vernichtet, ſeinen Tod getödtet hat. Gott als eine allgemeine Subſtanz zu betrachten (ſchreibt Solger 1818), iſt der Grundirrthum aller unvollkommenen Philoſophie. Gott iſt für uns nur

in ſeiner Offenbarung durch eine ewige Thatſache, die zugleich wahre Wirklichkeit iſt. Was wir dagegen gewöhnlich Wirklichkeit nennen, iſt nur eine Erſcheinung oder, in Beziehung auf Gott, ein bloßer Schein, ein reines Nichts. Im wahren Selbſtbewußtſein hebt ſich dieſe Erſcheinung mit allen Gegenſätzen auf, das Selbſtbewußtſein vernichtet ſie durch ſich ſelbſt; und das Einzige, was als wahrhaft Dauerndes in uns bleibt, iſt die Gegenwart Gottes. Dieſes wahre Selbſtbewußtſein iſt nur durch dieſe Anſchauung möglich, in welcher wir unſer eigenes Ich nur inſofern als etwas Wahrhaftes erfaſſen, als es in Gott iſt, als Erſcheinung dagegen dasſelbe ganz aufgeben und als ein daſeiendes Nichts von unſerer ewigen Natur ſcheiden. In dieſem poſitiven oder daſeienden Nichts finde ich das Prinzip des Böſen, welches weder in einer bloßen Privation, noch in einer Abſonderung vom Guten beſteht, ſondern in Wahrheit das wirkliche Gegentheil deſſelben iſt, eben deshalb aber nur für uns etwas, vom göttlichen Standpunkt aber betrachtet das reine Nichts iſt. Alles, was in unſerm Treiben und Leben wahr und gut iſt, kann darum nur Gott ſelbſt ſein; denn außer ihm iſt ja Nichts, nur für uns ſcheint noch etwas Anderes zu ſein, es iſt aber auch Nichts, und inſofern es doch iſt, das Böſe. Indem Gott in unſerer Endlichkeit exiſtirt oder ſich offenbart, opfert er ſich ſelbſt auf und vernichtet ſich in uns, denn wir ſind Nichts. Dieſe Begebenheit der göttlichen Selbſtopferung, die uns in Chriſtus zum Typus aufgeſtellt und für die ganze Menſchheit geſchehen iſt, ſollen wir in uns erleben und wahrnehmen als die wirklichſte Wirklichkeit.

Es iſt (ſagt Solger in ſeinen nachgelaſſenen Schriften) eine und dieſelbe Offenbarung, welche wir in der Natur und in der ſittlichen Welt, nur in ihren entgegengeſetzten und ſich ergänzenden Bedeutungen, antreffen. In der Natur ſchafft das göttliche Denken ſein eigenes äußeres Daſein durch das Denken der in ihm liegenden Gegenſätze, durch deren Gleichgewicht es eben in ſeiner Begrenzung mit ſich ſelbſt die Welt der Gegenſtände zu einer weſentlichen That-

ſache machte und ſo Alles, was in ſeiner Einheit verborgen lag, als außereinander befindliches Daſein entwickelt. Die Natur iſt Offenbarung eines göttlichen Denkens, welches überall ſeinen Inhalt ſelbſt bewirkt und ſich in demſelben erſchöpfend ausdrückt. Iſt auf dieſe Weiſe das Denken aus ſich ſelbſt herausgegangen, ſo vereinigt es die Gegenſätze in der ſittlichen Thätigkeit wieder zu ſeiner eigenen Einheit, hebt ſie eben dadurch als bloße Exiſtenz auf und offenbart ſich durch dieſe Vernichtung des Scheins als das Weſen. Man darf darum nicht ſprechen von einem natürlichen und göttlichen Prinzip der Dinge; es iſt nur Ein Prinzip, die Gottheit, und was wir als Gegenſatz kennen, iſt eben nur ihre verſchiedene und ebendadurch für uns vollſtändige Offenbarung. Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht ſein, was vorher noch nicht geweſen; denn das Ewige iſt's, was ſich offenbart; noch daß etwas aus einem Andern hervorgehe, denn was ſich offenbart, muß aus ſich ſelbſt hervorgehen, und für uns iſt überhaupt erſt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für ſich nur ſich ſelbſt erkennbar iſt. Offenbaren kann ſich das Ewige nicht dadurch, daß es aus ſeinem Weſen herausgeht und ſich in Daſein verwandelt, ſondern nur indem es als Weſen wirklich wird und in die Exiſtenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit iſt, was ein Weſen hat, ſo iſt die Exiſtenz an und für ſich nur dasjenige, was das Weſen nicht iſt, das Nichts des Weſens. Folglich offenbart ſich das Weſen als ſolches oder wird wirkliches Weſen nur dadurch, daß es dieſes Nichts aufhebt oder vernichtet. Die geſammte Exiſtenz als ſolche iſt dem Ewigen zum Opfer gebracht; ſie iſt vernichtet, um in ſeinem Weſen wahrhaft zu ſein. So ſtehen alſo die Offenbarungen Gottes in der Natur und in ſeinem Weſen, als göttlichem Geiſte, im vollſtändigen Gegenſatze durch Schöpfung und Vernichtung. Unſer Bewußtſein, ſofern es ſeine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, iſt eben die Religion: das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt und das nothwendige wirkliche Leben der Menſchen in und mit dieſem Ewigen. Sie iſt eben das lebendige Gefühl in uns, daß

unmittelbare Gegenwart Gott als des Weſens in der Exiſtenz dieſe Welt nicht verlaſſen könne. Dies iſt die wahre Myſtik, zu der alſo nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung führt. Von dieſer unmittelbaren und lebendigen Einſicht aus, deren Entwickelung eben die Philoſophie iſt, läßt ſich allein auch die myſtiſche Gegenwart Gottes in der Geſchichte verſtehen. Er würde ein beſonderes zufälliges Individuum ſein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Weſentliche unſers Innern ſelbſt iſt und daß alle Wirklichkeit in dieſem Weſen verſchwindet und untergeht. Die bis zur Individualität ſich entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. Im Weltſyſteme iſt das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden; erſt dadurch iſt alles Erkennen zum Sein geworden, und Gott iſt in dem Weltſyſtem als Weltſeele. Nun muß aber Alles Wirkſamkeit ſein, denn Alles iſt Beziehung. Es muß alſo auch einen Punkt geben, wo das Geſetz ſich ſelbſt als bloßer Individualität entgegengeſetzt iſt. Dieſer Gegenſatz iſt zwiſchen dem Weltſyſtem und dem Menſchen; erſt dadurch iſt die Natur vollendet, aber auch dadurch geräth ſie mit ſich ſelbſt in den vollkommenſten Widerſpruch. Denn der Menſch iſt nun die Einheit des Geſetzes und zugleich als Selbſtbewußtſein Gleichheit mit ſich ſelbſt. So iſt in ihm das Zuſammentreffen der idealen und realen Welt. Die Natur, weit entfernt, der Urſprung des Böſen zu ſein, iſt vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, nämlich dasjenige, wodurch das Gute ſelbſt objectiv wird, daher unſchuldig und der Gegenſatz unſerer Sehnſucht. Das Böſe kann nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Exiſtenz erhalten wird. Löſt ſich das Handeln als ſolches von der Idee ab und offenbart ſich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen, ſo wird es ein wirkliches und poſitives Nichts, und dieſes iſt das Böſe. Sofern es aber die Idee ſelbſt iſt, ſo iſt es das Gute. Beide alſo, Gutes und Böſes, haben einen gemeinſamen Urſprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Das Böſe iſt nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich

ſein könnte. Indem ich mir als ein Individuum vergehe und mich als ein blos beſonderes in der Idee anſchaue, ſo iſt ſie mir Gott, das allgemeine Individuum: ich nehme mich ſelbſt wahr, wie ich blos in Gott lebe; in dieſem Momente des Vergehens zündet ſich das göttliche Leben an. Wo das Individuum ſich ſelbſt und dadurch die ganze Welt durch Gott anſchaut, entſteht die Religion; wo es die Außenwelt und dadurch ſich ſelbſt durch Gott anſchaut, entſteht die Kunſt.

Das künſtleriſche Schaffen (ſagt Solger im Erwin) geſchieht durch die Phantaſie, welche das göttliche Weſen in die Erſcheinung überführt; denn ſie iſt überhaupt das Zauberbad, durch welches die Dinge hindurch müſſen, um vergöttert zu werden und ihr eigenes Weſen in ſich vollkommen auszudrücken. So tritt alſo in der Kunſt (heißt es in den Vorleſungen über Aeſthetik) die göttliche Schöpferkraft ſelbſt in die Exiſtenz. Die Poeſie in der künſtleriſchen Thätigkeit liegt darin, daß die Idee im Künſtler wirkt, ſomit in der Phantaſie als ſinnender und als bildender ſowohl, als auch als künſtleriſchen Verſtandes. Den eigentlichen Mittelpunkt der Kunſt bildet jedoch die künſtleriſche Ironie als diejenige Verfaſſung des Gemüths, worin wir erkennen, daß unſere Wirklichkeit nicht ſein würde, wenn ſie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieſer Wirklichkeit auch die Idee als etwas Nichtiges wird und untergeht. Die Ironie, als dieſe Gewißheit, daß es das Loos des Schönen iſt, unterzugehen, weil es ſchön iſt, enthält eben den Troſt, daß es, wie das Herrlichſte in der Wirklichkeit, Nichts iſt gegen die Idee. (Aber wie denn dies? Die Idee ſoll ja doch ſelbſt untergehen?!)

Ohne die Idee Gottes giebt es kein Bewußtſein; denn (und hier ſchließen ſich Solger's mythologiſche Anſichten an) das Leben des Ewigen, das ſich in Allen findet, tritt für den mit Phantaſie beſeelten Menſchen unmittelbar perſonificirt in's Bewußtſein. Darin iſt keine Willkür, ſondern es drückt ſich nur der Zuſtand des menſchlichen Gemüthes ſelbſt aus. Der Mythus iſt das nothwendige Mittel, wo-

durch die Idee der Gottheit zur beſonderen Erſcheinung werden kann. Iſt nun durch den mythiſchen Weg die Idee in's Beſondere übergegangen, ſo muß doch das Bewußtſein ihrer Einheit mit dem Allgemeinen feſtgehalten werden, und dies thut das Myſterium, das gleichſam auf das Eine und Urſprüngliche zurückdeutet. Myſtik und Mythologie unterſcheiden ſich alſo durch die entgegengeſetzte Richtung. Beide gehören dazu, gleichſam das Univerſum der Religion zu vollenden und anzufüllen; beide aber liegen da, wo Idee und Erſcheinungswelt Eins ſind. Der Gegenſatz wiederholt ſich in der antiken und chriſtlichen Religion; die letztere iſt weſentlich myſtiſch. —

Die der Hegel'ſchen Schule angehörigen Geſchichtſchreiber der neueren Philoſophie, welche die ganze nach-Kant'ſche Entwickelung derſelben nur als eine Vorbereitung des Hegel'ſchen Standpunktes, als der Philoſophie des abſoluten Idealismus, zu faſſen wiſſen, laſſen Solger den Uebergang zu Hegel concentriren. Roſenkranz nennt ihn die letzte der Zwiſchengeſtalten, welche zwiſchen Schelling und Hegel in der Mitte ſtehen. Was in den Beſtrebungen der Anhänger des Identitätsſyſtemes, eines Wagner, Stutzmann, Klein, Troxler u. A., nach verſchiedenen Seiten hin „als Experiment der Speculation", ſagt Roſenkranz, aufgetreten ſei, habe in Solger's Philoſophiren einen letzten Abſchluß gefunden; er ſei, ſagt Michelet, der Täufer und Vorläufer des abſoluten Idealismus geweſen. Und worin beſtand dieſer letzte Abſchluß der Schelling'ſchen Richtung, dieſer Uebergang zu der dialektiſchen Vollendung des Identitätsſyſtems durch Hegel? Erdmann, in ſeiner Entwikkelungsgeſchichte der deutſchen Speculation ſeit Kant, findet ihn darin, daß Solger die Subjectivität in das Identitätsſyſtem hereingenommen und den Begriff der Subjectivität als das geniale künſtleriſche Subject der romantiſchen Schule gefaßt habe. In der Sache ſtimmt damit auch Roſenkranz überein, wenn er als das, was Solger zwiſchen Schelling und Hegel ſtellte, die Ironie bezeichnet, d. h. die Art und Weiſe, wie er das Negative beſtimmte. Wäh-

rend Schelling das Negative nur von außen in das Absolute hereinbringe, ſuche dagegen Solger daſſelbe ſchon als Selbſtbeſtimmung des Abſoluten ſelber zu begreifen, nur aber gelange er nicht dazu, es in ſeiner immanenten Identität mit dem Poſitiven zu faſſen, und bleibe bei dem myſtiſchen Begriffe des Opfers ſtehen, daß Gott, die Welt zu ſchaffen, ſich ſelbſt zu Nichts mache. Letzteres iſt nun aber offenbar unrichtig; denn Solger will gerade die Vernichtung des Nichts als die wahre Wirklichkeit des Abſoluten gefaßt wiſſen, und auch Schelling hat in ſeiner ſeit 1809 aufgeſtellten Gotteslehre den Gegenſatz, alſo neben dem Poſitiven das Negative, in der Offenbarung des Abſoluten zu begreifen geſucht. Was aber den Begriff der Subjectivität angeht, ſo hat auch Schelling ſelbſt ebenfalls ſchon ſeit 1809 ausdrücklich Gott in ſeiner Selbſtoffenbarung als Geiſt und Perſönlichkeit zu begreifen geſucht. Und was endlich die Solger'ſche Ironie betrifft, ſo hat dieſe, wenn auch nicht dem Namen, doch der Sache nach auch im Hegel'ſchen Syſteme ihren Platz erhalten, ſofern ſich die abſolute Idee, nach Hegel's Anſicht, in ihrem Entwickelungsgange ſelbſt die Täuſchung vormacht, als ob ſie noch nicht wahrhaft erreicht ſei und auf uns zu warten brauche, da ſie doch ſich ewig in der Welt vollbringe und an und für ſich ſchon vollbracht ſei. Wurde von dem Hegel'ſchen Aeſthetiker Hotho die Solger'ſche Ironie, zum Unterſchiede von der naturwüchſigen Schlegel'ſchen Ironie des genialen Subjects, witzig die bekehrte Ironie genannt; ſo iſt in Wahrheit durch jene Behauptung Hegel's die Ironie auf den Thron des Abſoluten ſelbſt erhoben und factiſch als mephiſtopheliſche Ironie dargeſtellt worden.

Kann nun der Unterſchied zwiſchen Schelling, Solger und Hegel nicht wohl in jenen Beſtimmungen der Hegel'ſchen Geſchichtſchreiber der Philoſophie gefunden werden, ſo wird er ſich wohl auf einen Unterſchied in der Form des Philoſophirens bei weſentlich gleichem Inhalte, dem ihnen gemeinſamen Abſoluten und ſeiner in der Ueberwindung des Gegenſatzes zu bethätigenden Selbſtoffenbarung in der Welt, beſchränken. Bei Schelling war es die gährende Phan-

täſie, die dem Mangel des Begriffes durch myſtiſche Bilder nachzuhelfen bemüht war. Solger's formgewandtes Ringen nach durchſichtiger, verſtändiger Klarheit der anſchauenden Erkenntniß ſuchte die Offenbarung des Abſoluten aus der Schelling'ſchen Transſcendenz vollſtändig in Immanenz und gegenwärtige Wirklichkeit des Ewigen umzuſetzen. Hegel's ſcholaſtiſcher Virtuoſität endlich gelang es, den ganzen Prozeß in die dialektiſche Bewegung des logiſchen Begriffes übergehen zu laſſen. Sachlich ſtehen alle drei mit einander auf dem gleichen Boden der philoſophiſchen Romantik; ihr Bemühen fällt gleichermaßen dem Vorwurf des Taſchenſpiels mit leeren Abſtractionen und der Spiegelfechterei, ſei es nun der bilddenkenden, myſtiſchen oder der begrifflichen Phantaſie, anheim. Was aber insbeſondere Solger angeht, ſo bleibt derſelbe bei allem Anlauf, den er nimmt, die Schelling'ſche Transſcendenz des Abſoluten in eine Immanenz des Weſens in der Exiſtenz aufzuheben, nichts deſtoweniger im Dualismus des Weſens und der Exiſtenz ſtecken. Die Exiſtenz ſoll das Nichtſeiende ſein oder dasjenige, was das Weſen nicht iſt, das Nichts des Weſens; aber ohne dieſes Nichts ſoll doch das Wirkliche nicht wirklich ſein. Ein Nichts alſo hindert das Abſolute, wirklich zu ſein und in der Exiſtenz offenbar zu ſein. Ein poſitives, reales, daſeiendes Nichts ſoll Prinzip des Böſen ſein. Hatte die Schlegel'ſche Ironie des genialen Subjects darin beſtanden, daß das Einzelweſen im Selbſtgenuſſe weltverachtend ſchwelgt; ſo findet die „bekehrte" romantiſche Ironie Solger's die Beſtimmung des Einzelweſens darin, ſich ſelbſt zu opfern; denn wir ſind ſelbſt nichtige Erſcheinungen, weil Gott in uns ſelbſt Exiſtenz angenommen hat; die im Individuum ſich concentrirende Exiſtenz iſt das eigentliche Nichts ſelbſt, außer inſofern ſie Offenbarung Gottes iſt. Aber — in der bekehrten Ironie wird das geniale Subject der romantiſchen Doctrin in höherer Potenz wiedergeboren, denn — das Nichtige in uns iſt ſelbſt das Göttliche, ſofern wir es als das Nichtige erkennen! — Solchen Widerſinn des höheren Tiefſinnes, wohin ſich die romantiſch ſpeculirende Phan-

taſie verſteigt, würde man komiſch finden dürfen, wäre es damit nicht dem ſpeculativen Phantaſten der heiligſte Ernſt. Gewiß aber iſt: wenn einſt ein zweiter Kant kommt, welcher auf den Schultern der philoſophiſchen Entwickelung ſeit Kant ſtehend, mit der neu geſchärften zweiſchneidigen Waffe einer eminenten Verſtandeskraft durch eine noch gründlichere und radikalere Kritik des Wiſſens und der Einbildung das Inventarium unſers wirklichen geiſtigen Beſitzſtandes aufſtellt; ſo wird ſich ausweiſen, daß es für uns keine andere Erſcheinung, als das erſcheinende Weſen der Dinge, und keine andere Exiſtenz giebt, als eben das exiſtirende Weſen, und daß alle Wirklichkeit nicht erſt im Weſen unter- oder aufzugehen braucht, da ſie ſelbſt nichts Anderes als die Wirklichkeit des Weſens iſt und, um wirklich zu ſein, in alle Wege das Nichts, heiße nun daſſelbe reales oder ideales, poſitives oder negatives, abſolutes oder relatives, durchaus entbehren kann. —

Von dem nordgermaniſchen Offenbarungsphiloſophen Solger, der noch drei Jahre neben Fichte und ſpäter ein Jahr lang neben Hegel in Berlin Philoſophie und bekehrte Ironie lehrte, ſcheint der vornehme mythologiſche Akademiker in München keine Notiz genommen zu haben. Er verkehrte perſönlich mit dem modernen Jacob Böhme in der katholiſchen Kirche und brieflich mit ſeinen beiden Getreuen, dem patriotiſchen Profeſſor Steffens in Halle, der im Jahre 1813 exerciren gelernt und ein Chor von Freiwilligen als Lieutenant organiſirt hatte, und dem frommen Prinzenerzieher Schubert in Ludwigsluſt, der bald den Troſt ſeines theuren Lehrers und Freundes bedürfen ſollte. Im Uebrigen hatte er ſich einer neuen ſchönen Häuslichkeit zu erfreuen, und als ihn Steffens im Jahre 1817 in dieſer auf acht Tage heimſuchte, nachdem ſich Jünger und Meiſter ſeit 14 Jahren nicht geſehen hatten, fand erſterer des letzteren „junge ſchöne Frau von den erſten Kindern umgeben.“ Ein harter Schlag nahm im Jahre 1816 Schelling den Phyſiker Gehlen weg, „den Einzigen in München, der mir (ſo ſchreibt Schelling an Schubert) und dem ich ganz Freund ſein konnte. Aber (fährt er in demſelben Briefe fort) die Zeit meines

Wiederhervortretens ist nahe, und mehr und mehr hoffe ich, soll auch der wissenschaftliche Bezug zwischen uns an Lebendigkeit gewinnen; der Herr sei mit Ihnen und allem Ihren Thun in Ludwigslust!" — Es ergaben sich bald solche „wissenschaftliche" Bezüge zwischen Schelling und dem Verfasser der „Nachtseite der Naturwissenschaften", dessen „Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde" im Jahre 1817 an's Licht trat. In diesem Jahre kam Somnambulismus und Hellsehen an die Reihe; Baader schrieb „über die Ekstase" (1817 und 1818); ihm hatten zuerst Theophrastus Paracelsus und Jacob Böhme (1816) Licht über die Somnambulen gegeben. Ihm erschien der Sternengeist als der eigentliche spiritus familiaris und als unser ewiges Seelenorgan; derselbe erscheine aber in der Verzückung zweizüngig, dem Guten und der Hölle offen. An Schubert hatte Baader 1817 geschrieben, das wichtige Resultat des thierischen Magnetismus sei eben die durch das Factum gewonnene Ueberzeugung, daß der Mensch von einer und derselben Welt eine doppelte Anschauung, die sinnliche und die magische, haben könne, woraus denn folge, daß er in dieser Corporisation von der höheren oder noch tieferen Welt nur durch das Medium der magischen Anschauung der niederen Welt, als ihrem Spiegel, Kunde erhalten könne. Und Baader's Auscultant Schelling vermuthete damals, daß die Convulsionen der Somnambulen öfter Erscheinungen von nicht gelungener actio in distans oder Versuche ihrer Reproduction im leiblichen Organismus sein könnten. Wozu und warum (schrieb er um dieselbe Zeit, im Jahre der Wartburgsfeier, während man in München ein Pasquill auf „Doctor Luther und seine Kathel" verkaufte, nach Halle an Steffens) sollen wir uns in die Verirrungen der Welt hineinstürzen? Ist doch unser Reich nicht von dieser Welt! — Daneben ward die Rücksicht auf die Kunst nicht außer Acht gelassen; denn Schelling ward von dem damaligen kunstsinnigen Kronprinzen Ludwig, dessen Thronbesteigung, menschlichem Ermessen nach, in nicht gar zu ferner Aussicht stand, persönlich hochgestellt. So erschienen im Jahre 1817

von Schelling kunſtgeſchichtliche Anmerkungen zu Wagner's Bericht über die vom damaligen Kronprinzen Ludwig für die Glyptothek erworbenen äginetiſchen Bildwerke.

Im Jahre 1818 erlebte Schelling die Freude, daß zwei Franzoſen, der Profeſſor der Philoſophie Couſin aus Paris und Profeſſor Bautin aus Straßburg nach München kamen, faſt einzig und allein (wie Jacobi damals an Buchhändler Perthes in Hamburg ſchrieb) in der Abſicht, um die zwei deutſchen Philoſophen Jacobi und Schelling zu hören und zu erforſchen — natürlich bei erſterem, wie es mit göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, und bei letzterem, wie es um die Kabirenmyſterien auf Samothrace und dem Urſyſteme der Menſchheit im erſten Weltalter ſtand. Jeder dieſer beiden lernbegierigen Franzoſen hatte ungefähr einen Monat lang auf dem Kiesboden der baieriſchen Hauptſtadt und in der Nähe des Iſarparkes verweilt, um über die deutſche Philoſophie verwirrter heimzukehren, als ſie gekommen waren. Mittlerweile hatte der fromme Freund des innern ascetiſchen Seelenlebens, Schubert, böſe ſymboliſche Träume gehabt, und es verlangte ihn mit großem Sehnen aus Ludwigsluſt's rauhem Norden nach der gemüthlichen Milde des neubaieriſchen Südens. Schelling verwies ihn an den frommen Miniſter von Lerchenfeld, und 1819 ging Schubert als Profeſſor der Naturgeſchichte nach Erlangen, um dort durch Wort und Schrift als bekehrter Naturphiloſoph die Myſtik und Theoſophie, den Pietismus und Quietismus mit ihrem ganzen Gefolge zu nähren. Im Jahre 1820 folgte ihm Schelling ſelbſt in das Regnitzthal nach, um als beſoldeter Münchener Akademiker an der proteſtantiſchen Friedrich-Alexander-Univerſität in dem ehemaligen markgräflichen Schloſſe zu Erlangen philoſophiſche Vorleſungen zu halten.

Siebenter Abſchnitt.

Sieben Jahre in Erlangen.

(1820—1827.)

I. Situation und perſönliche Bezüge in Erlangen. II. Die Schelling'ſche Schule in den Zwanziger Jahren. III. Die antiromantiſchen Philoſophen Fries und Schopenhauer. IV. Die realiſtiſchen Pſychologen Herbart und Beneke im Kampf gegen die Philoſophie der Romantik. V. Die Gründung der Hegel'ſchen Schule.

I.

Schon einige Jahre vor ſeiner Ueberſiedelung nach Erlangen hatte Schelling gegen Schubert brieflich geäußert, daß die Zeit ſeines Wiederhervortretens nahe ſei. War ja doch der „ſpätergekommene" Jugendfreund Hegel im Jahre 1816, da deſſen Rivale Schelling dieſe Aeußerung that, aus dem Nürnberger Schuljoch wieder zur Wirkſamkeit auf ein akademiſches Katheder in Heidelberg übergegangen. Ob nun der ſchnell ſteigende Ruhm des abſoluten Begriffsphiloſophen, der ſchon nach zwei Jahren auf Fichte's Lehrſtuhl nach Berlin berufen ward, Schelling's Ehrgeiz ſtachelte; ob es der Wunſch war, in nächſter Nähe mit dem Freunde Schubert, dem er in Erlangen vis-à-vis wohnte, und fern von den katholiſch-jeſuitiſchen Umtrieben der baieriſchen Hauptſtadt, an einer proteſtantiſchen Univerſität zu leben: genug, er war reif für das „obſcure Pietiſtenneſt" als welches Erlangen im Jahre 1828 dem ſich dort als Privatdocenten habilitirenden Ludwig Feuerbach erſchien.

Der redſelige Schubert hat in ſeiner Selbſtbiographie dem Auftreten „ſeines theuren Lehrers und Freundes" an der dortigen Univerſität einen beſonderen Abſchnitt gewidmet.

Die Freunde fanden ſich dort mit dem phantaſtiſchen Etymo-Mythologen Kanne, der in Nürnberg Schubert's College am Realinſtitut geweſen, und mit einem Landsmann und Jugendfreunde Schelling's, Joh. W. Pfaff, dem Verfaſſer der Schrift „der Menſch und die Sterne" zuſammen, einem Manne, der ſich (nach Schelling's Urtheil) niemals Zeit ließ, den koſtbaren Diamant, den er in ſich trug, zu ſchleifen und brillant zu machen. An dieſer erneuten Arbeit war nun damals Schelling gerade begriffen. In Folge ſeines Namens und des Reizes der Neuheit hatte derſelbe Anfangs großen Zulauf in ſeinen ſtreng an's Papier gefeſſelten Vorleſungen. Auch die Freunde Schubert und Pfaff fanden ſich in dem Auditorium des Bewunderten ein, der, nach Schubert's Zeugniß, ſeine Zuhörer auf die Bibel und ernſtere Betrachtung ihres Inhaltes wies. Und Schubert „ſcheut ſich nicht zu bezeugen, daß dieſer ihm ſo theure Mann in ſeinem innerſten Weſen der geoffenbarten Wahrheit mit Ehrfurcht zugewandt und ein kindlich gläubiger Chriſt war und bis an ſein Ende blieb." Tempora mutantur et nos mutamur in illis! Auch der junge, ſpäter als „klaſſiſcher juriſtiſcher Schriftſteller" berühmt gewordene Doctor der Rechte, G. Fr. Puchta, der in Nürnberg durch Hegel gebildet und ebenfalls, nach Schubert's Zeugniß „ein gläubiger Chriſt" war, ſchloß ſich in Erlangen an Schelling an. Ebenſo war der ſpätere romantiſche Staatsrechtslehrer Fr. J. Stahl, Schubert's „geiſtiger Milchbruder", in den Jahren 1821—23 ein Schüler Schelling's. Auch aus weiter Ferne, aus Polen und Schweden, hatte Schelling's Ruhm „verwandte Geiſter" nach dem baieriſchen Regnitzthale gezogen; aber Schelling liebte nicht die geſelligen Vereine, ſondern ſtille Zurückgezogenheit, und in dieſer Beziehung hat namentlich, wie ebenfalls Schubert bezeugt, der vormalige Dr. Fleiſchmann'ſche Garten am Abhange des Rathsberges für die Geſchichte von Schelling's Aufenthalt in Erlangens Mauern eine bleibende Bedeutung erhalten. Ein beſonders treuer Schüler Schelling's in Erlangen, der nachmalige Profeſſor

Dorfmüller in Augsburg ſchrieb nach Schelling's Tode an Schubert: Ehe Schelling las, war in Erlangen von Philoſophie und überhaupt von tiefer eingehender Forſchung auf dem Gebiete des Geiſtigen wenig zu finden. Schelling's Geiſt wehte daher wie ein belebender Frühlingshauch über ein erſtorbenes Erdreich. Er las von 1821—1823 einige Mal initia philosophiae, gab in ſeinen Vorleſungen eine genaue Auseinanderſetzung der inneren Elemente des Monotheismus, dann Einleitung in die Philoſophie. Den größten Antheil an dieſen Vorleſungen nahmen damals Platen, Stahl, Rudolf Wagner und Andreas Wagner. Die empfänglicheren Gemüther wurden hingeriſſen von der Tiefe und ſchöpferiſchen Kraft ſeiner Ideen. Faſt alle Gebildeteren erkannten in Schelling's Vorträgen das Ueberraſchende, Geiſtreiche, wenn auch zum Theil von ihnen Unverſtandene an, in ſeiner ſchönen Form, in dem begeiſterten Flug der Gedanken! — So der Augsburger Profeſſor über den großen Lehrer in Erlangen.

Bald wurde dieſer jedoch durch den von Geiſt- und Gedankenfülle ſprühenden, vorzugsweiſe durch Hegel angeregten Chriſtian Kapp, der im Jahre 1823 als junger Privatdocent der Philoſophie aufgetreten und ſchon im nächſten Jahre außerordentlicher Profeſſor geworden war, ausgeſtochen und kündigte Logik und Metaphyſik wiederholt vergeblich an. In ſeiner anonymen Erſtlings-Schrift unter dem Titel: „Chriſtus und die Weltgeſchichte oder Sokrates und die Wiſſenſchaft", die Kapp als „Bruchſtücke einer Theodicee der Wirklichkeit oder Stimmen eines Predigers in der Wüſte" in die Welt ſandte, hatte er ſich über Schelling in folgender Weiſe geäußert: Da nach dem nothwendigen Entwickelungsgang des freien Geiſtes die urwiſſenſchaftliche Vernunft erſcheinend in Schelling ſich ausſprach zunächſt unter der Form ihrer Unmittelbarkeit, als des Bewußtſeins ſchlechthin, als des gottesthümlichen Gefühls im Wiſſen; ſo iſt leicht begreiflich, wie jene gedankenloſe Schaar leidiger Nachtreter unter dem Namen, aber gegen den Geiſt Schelling's in ein begriffloſes langweiliges Geſchwätz verfiel.

dem es die Erbärmlichkeit der Ketzerjäger hauptſächlich zu danken hat, daß ſie Gelegenheit fand, jenen Geiſt nicht ſowohl nach Hundeart zu läſtern, denn das vermag ſie eigentlich gar nicht, ſondern nur anzubellen. Die Geſchichte der Urwiſſenſchaft aus ihren Quellen war jenen ſelbſtloſen Nachtretern meiſt durchaus unbekannt, und ſo kam es, daß ſie das, was Schelling als ein Reformator in unſerer Zeit ausſprach, auf die unmittelbar unvernünftigſte Weiſe nachplapperten, wie die Heiden ihre Gebete. Daß nun aber ſelbſt, nachdem Hegel das, was Schelling unmittelbar und ſchlechthin in der Form des Bewußtſeins ausgeſprochen, in der lebendigen oder erkennenden Vermittelung des Begriffes und in der Form des Selbſtbewußtſeins ausgeſprochen hat, jenes unmittelbare und formale Geſchwätz dennoch fortgeht und nun vollends gar in die leerſten Verſtandesſchneidereien auszuarten droht, dies wird Keinen befremden, der die Erbärmlichkeit jener Menge, die unter dem Schutze eines großen Mannes für ſich gelten will, erfahren hat und kennt. Als Stimmen in der Wüſte könnten noch Manche und Viele genannt werden, von Hamann und Jacobi bis auf Jean Paul und Novalis und Kanne. Wir müſſen ſie hier übergehen, ſowie Wagner, Eſchenmayer, Baader und Andere. Hegel's Beſcheidenheit nennt, was er geleiſtet, nur einen Verſuch. Als ein heiliger Täufer in der Wüſte kann hier noch Solger genannt werden, von welchem gelten mag, was die Schrift von Henoch ſagt: Dieweil er ein göttlich Leben führte, nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr geſehen. — So die Stimme des Erlanger Predigers in der Wüſte. Die ſouveräne Verachtung der gedankenloſen Schaar wiſſenſchaftlicher Nachtreter wäre nun wohl ſchon im Sinne Schelling's geweſen. Aber der emporſtrebende charaktervolle junge College hatte außer Schelling auch für den von Schelling vernichteten Fichte und Solger, ja für den mißhandelten Jacobi ſeine Verehrung ausgeſprochen; er hatte zwiſchen den Zeilen merken laſſen, daß er Hegel als den Mann des begrifflichen Wiſſens über Schelling ſtellte und als den Vollender des Schelling'ſchen

Systemes betrachte. Das war nicht der Mann, der nach dem Herzen Schelling's sprach, wenn er Hegel sogar mit Napoleon, wie Carl den Großen mit Gregor dem Siebenten zusammenstellte. Mit dem lebensvollen und spannenden Vortrag des jungen Erlanger Collegen konnte der gewiegte vorlesende Meister nicht rivalisiren. Im Herbst 1823 hörte derselbe auf zu lesen, um ganz nur seinem — schriftstellerischen Wirken, wie Schubert erzählt, zu leben und im persönlichen Umgang mit Platen, Dorfmüller und anderen Mitstudierenden einen bildenden Umgang, als ein Sokrates im Regnitzthale, auf dieselben auszuüben. Aber er konnte dem glücklichen jungen Rivalen seine akademischen Erfolge neben ihm nicht verzeihen. Im Jahre 1825 munterte er denselben auf zur Herausgabe einer fragmentarischen Schrift über „die Kirche und ihre Reformation" (1826), wodurch sich derselbe seine Stellung unter König Ludwig untergrub, der in gedachter Schrift eine Schmähschrift gegen die alte Kirche erblickte.

Schelling selbst hatte sich bereits in der Gunst des Kronprinzen festgesetzt, auf welche im Jahre 1821 auch der Wunderthäter Fürst Hohenlohe pochen konnte, der (wie uns Anselm Feuerbach, der Criminalist, erzählt) mit dem Ertrag seiner Wunder auf ein einträgliches Bisthum hoffte. Und wie die Tendenz dieses Unwesens darauf ausgegangen war, gewisse hohe Personen am Münchener Hofe zum alleinseligmachenden Glauben zu führen und die damalige protestantische Königin von allen protestantischen Umgebungen zu entfernen; so hatte es, nach ebendesselben Feuerbach's Versicherung, damals zum Ton aller Herren und Damen des alten Adels und aller derer, die sich der aufgehenden Gnadensonne zuwandten, gehört, die Wunder Hohenlohe's zu glauben und zu verkündigen. Wie sich Schelling in dieser Beziehung verhielt, ist uns nicht bekannt. Nur wissen wir, daß er sich im Jahre 1824 über eine kleine Schrift „Hemma Hayen" von Schubert sehr zufrieden äußerte und den Freund auf den Erfurter Bauer Martin Völker wies, bei dem, wie er aus mündlichen Mittheilungen

wiſſe, die magiſche Anſchauung in's Unglaubliche gegangen ſein müſſe. Nach ſeines Schubert Rückkehr von einer Reiſe nach München äußerte ſich Schelling über den damaligen Kronprinz Ludwig nach Schubert's Bericht, wie folgt: Dieſer Kronprinz iſt durch Gottes beſondere Fügung gerade zur rechten Zeit für den Herrſcherthron geboren und beſtimmt. Auch ein anderes Volk, ein anderes Reich, deſſen Grenzen nicht auf der Landkarte abgemeſſen ſind, wartet auf ihn als Herrſcher und Führer. Es hat die Stunde geſchlagen, in welcher auch der Geiſt der Kunſt zum Wiedererwachen aus der Schlaftrunkenheit der letzten Menſchenalter ſich erhebt. Die Bedeutung und Beſtimmung der ächten Kunſt, der unſer künftiger König mit voller Liebe und allen Kräften zugethan iſt, iſt aus den Tempeln hervorgegangen, ſie ſoll und wird in den Tempel zurückkehren! — Es war freilich auch nicht ſchwer, ſchon damals, wo bereits die Kunſtſchöpfungen des nachherigen Königs Ludwig zum Theil begonnen hatten, auf die neue Kunſtblüthe Baierns vorahnend hinzuweiſen.

Daß Platen, der ſpäter als der erbitterte Feind des „romantiſchen Quarks" ſo geharniſcht auftrat, als Jüngling gleichwohl in ihr zum Theil noch befangen war, mag man ihm nicht verargen. Er konnte dem Profeſſor Wagner in Würzburg, dem Vertreter und „Verbeſſerer" der Identitätslehrer, den Ausſpruch nicht verzeihen, daß die Kunſt todt ſei. Darum ging er im Jahre 1819 von Würzburg nach Erlangen, um dort ſeine wiſſenſchaftlichen Studien fortzuſetzen und bald auch zu Schelling's Füßen und im perſönlichen Verkehr mit ihm und mit Schubert die hohe Verehrung für den kunſtbegeiſterten Philoſophen in drei Sonetten auszuhauchen. Das ſelbſtgefällige, romantiſche Pochen auf die Genialität hat der junge Dichter von Schelling ſich angeeignet.

Die freundſchaftlichen Beziehungen Schelling's zu Baader hatten bei dem Uebergang des Erſteren nach Erlangen noch beſtanden. Aber im Jahre 1820 war Baader von der baieriſchen Regierung außer Thätigkeit geſetzt wor-

den und hatte für den russischen Cultusminister Fürst Galyzin, wie er sich selber ausdrückt, das Amt eines literarischen Consuls, d. h. die Berichterstattung über deutsche Culturzustände übernommen. Die Wiederweckung des Christenthums durch eine innigere Verbindung der Religion mit der Politik war seit einigen Jahren der Mittelpunkt seines Denkens und Treibens geworden. Als er im Jahre 1822 mit Rahel und Varnhagen und dem lievländischen Baron Yrküll in Teplitz zusammenkam, reifte in ihm die Idee einer Kirche der Zukunft, in welcher alle christlichen Confessionen aufgingen. Auch mit der Idee einer philosophisch-religiösen Missionsanstalt trug er sich damals, die „im guten Sinne" die leer gewordene Stelle der Freimaurer und Jesuiten einnahm. Im Sinne dieser Bemühungen war auch die Tendenz einer innigeren Verbindung der Wissenschaft mit der Religion, wofür sich auch der Münchener Hippokrates in der Pfaffenkutte, Geh.-Rath von Ringseis, lebhaft interessirte. Den gänzlichen Zwiespalt der Wissenschaft und der positiven Religion, den zerstörenden Geist des Revolutionismus in Deutschland bekämpfte er auch in der 1823 erschienenen Broschüre „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme". Im Herbst 1824 gab Baader dem Baron Yrküll ein Empfehlungsschreiben an Schelling nach Erlangen mit. Dieser nahm jedoch den russischen Reisephilosophen etwas kühl auf und äußerte sich spitz über Baader's Prophetenthum gegen die Gottlosigkeit aller neueren Philosophie. Als darauf Baader brieflich gegen Schelling sein Befremden äußerte, antwortete Schelling kurz und barsch. Seitdem war und blieb ihr Verhältniß ein gespanntes. Denn als im Jahre 1827 Schelling nach München zurückgekehrt war, machte er Baader keinen Besuch, und als späterhin Hippokrates-Ringseis eine Annäherung Schelling's einleiten wollte, verschmähte sie Baader seinerseits.

Was Baader vom Boden seines antipapistischen, philosophisch zurechtgemachten Katholicismus erstrebte, war in dessen nach Schubert's Zeugniß auch Schelling's Strebe-

in ſeiner Art. Schelling ſollte, wie William Jones, der das Werk der neuen geiſtigen Belebung des indiſchen Morgenlandes begann, das Gold und alle Herrlichkeit der alten heidniſchen Vorwelt herbeiführen (aus Creuzer's Vorrathskammern nämlich!) und zu einem Schatze weihen im Hauſe des Herrn, wie ſich der Erlanger Freund des mythologiſchen Philoſophen ausdrückt. Auch das noch in der wiſſenſchaftlichen Richtung ſeiner Zeit fortlebende Heidenthum ſuchte Schelling mit dem ernſten Geiſt des Chriſtenthums zu durchleuchten, und es gelang, nach Schubert, dem Columbus, das Ziel ſeiner Fahrt zu erreichen und der widerſtrebenden Schaar der Gefährten den Zugang zur neuen Welt zu eröffnen. Und im Jahre 1826 ſtand im Leipziger Meßkatalog F. W. J. Schelling's Urmythologie angekündigt. Hofrath Böttiger gab an Profeſſor Salat, den Schellingfeind, die Kunde, das Werk ſei in der Preſſe geweſen, aber Schelling habe das Manuſcript zurückgenommen, als ſchon 16 Bogen gedruckt geweſen. Man ſagte ſich in's Ohr, was Schelling zurückgehalten habe, ſei Scheu vor den Hegelianern in Berlin und den Göttinger Philologen geweſen; und gerade in demſelben Jahre 1826 waren in Solger's nachgelaſſenen Schriften deſſen mythologiſche Anſichten und Ideen, von der Hand K. O. Müller's, redigirt, in die Oeffentlichkeit gekommen, und 1824 und 1825 war des geiſtvollen F. Chr. Baur „Symbolik und Mythologie" erſchienen, die weſentlich auf der Grundlage von Schelling's philoſophiſchen Anſchauungen ruhte. So verging auch das Jahrſiebent in Erlangen, ohne daß von der beabſichtigten geſchichtlichen Begründung des theiſtiſchen Urſyſtemes der Menſchheit durch Schelling etwas in's Publikum gekommen war. Dagegen hatte dieſer durch den Legationsrath von Ringel noch unter dem Vorgänger des Königs Ludwig den baieriſchen Verdienſtorden erhalten, womit der Adel verbunden war. Als König Ludwig im Oktober 1825 den Thron Baierns beſtieg, kam der Blüthenregen der romantiſchen Reaction mit Nonnen- und Mönchsklöſtern, Jeſuiten und katholiſchen Politikern, proteſtantiſchen Katholiken

und Erlanger Altlutheranern, mittelalterlichen Volksſpielen und Narrenfeſten im Gefolge, und München wurde die feſte Burg dieſer neuen Intelligenz. Zur Hochſchule der Künſte und des Kunſtenthuſiasmus geſellte ſich die von Landshut nach München verlegte Hochſchule der Wiſſenſchaften als Ludwig-Maximilians-Univerſität, die im Jahre 1826 eröffnet wurde und an welcher ſogleich im Winter 1826—1827 Baader als Honorarprofeſſor in ſeinen Vorleſungen über philoſophiſche Erkenntnißwiſſenſchaft ſeiner Oppoſition gegen irreligiöſe Philoſophie älterer und neuerer Zeit Luft machte. Den frommen Schubert brachte der „theure" Miniſter von Lerchenfeld auch jetzt an die Ufer der Iſar, wie vor neun Jahren in das Regnitzthal, und im Herbſt 1827 folgte Schelling nach.

II.

Unter den Schellingianern hatte unſtreitig Schubert mit Schelling am meiſten gleichen Schritt gehalten. Es iſt Zeit daß wir auf ſeine und der übrigen Anhänger des großen Meiſters Thätigkeit während des letztvergangenen Jahrzehents einen Blick werfen.

Schubert's innere Wandlungen und Fortſchritte zur höhern und tiefern Erkenntniß zeigen ſich in den folgenden Auflagen ſeiner „Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften", die mit dem Fortſchritt der Nachtſeite baieriſcher Intelligenz gleichen Schritt hielten: die zweite erſchien im Jahre 1817, demſelben Jahre, da der Aufklärungsminiſter Montgelas entlaſſen und im ganzen Königreich das Reformationsfeſt von allen proteſtantiſchen Gemeinden gefeiert wurde, die ohne ſelbſtändiges Oberconſiſtorium unter einer ſogenannten Miniſterialſection mit einem katholiſchen Chef ſtanden. Die dritte Auflage erſchien im Jahre der Ueberſiedelung nach München. Die zweite Auflage der „Symbolik des Traums" erſchien 1821, gleichzeitig mit dem dritten Bande der „Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte

des Lebens", der ſich ſpeciell mit „Zahlen und Zeilen der Natur und Schrift" beſchäftigte, während (wie Anſelm Feuerbach im Jahre 1822 ſchrieb) der Unverſtand einer proteſtantiſchen Partei auf eine geiſtliche Seelenherrſchaft ausging, um die Kirche in ein großes Zucht- und Correctionshaus zu verwandeln. Und freilich mußten vor den frommen „Ahnungen" des ſymboliſch-träumenden Proteſtanten Schubert die Weckſtimmen des aufgeklärten, freiſinnigen Katholiken und Schellingfeindes Cajetan von Weiller ſpurlos verhallen, der im Jahre 1819, trotz allem Zähneknirſchen der Pfaffen, in einer Rede „über die religiöſe Aufgabe unſerer Zeit" die Worte ſprach: Mit bloßer unbedingter Autorität wird jetzt nichts mehr ausgerichtet, man bedarf überall der Gründe, ſelbſt um grundloſen Behauptungen Eingang zu verſchaffen; ſonſt huldigte man den Ungereimtheiten aus herkömmlicher Reſignation auf Vernunft; jetzt huldigt man ihnen aus Reſpect vor der erſt gemachten Entdeckung, daß eben das Ungereimte das wahrhaft Vernünftige ſei. — In Erlangen lieferte Schubert als eine „Zugabe zu den Anſichten" eine Schrift: „die Urwelt und die Fixſterne". Die ungeheuerlichen Zahlen, die als ein unendlich ſein ſollendes für die Ausdehnung der Weltenräume aufgeſtellt werden, gefallen ihm nicht; denn ſo lange der Menſch (ſagt er) eine gewiſſe innere Unendlichkeit, eine gewiſſe innere Ewigkeit, ein geiſtig Großes und überall gleich Nahes, an das ſich weder das Maaß der Zeiten noch des Raumes anlegen läßt, noch nicht recht kennt, ſucht er ſich gern eine äußere Unendlichkeit und Grenzenloſigkeit des Raumes und macht ſich eine Miniaturewigkeit durch das Zuſammenthürmen von Millionen, Millionen Jahren der Dauer der Sonnenſyſteme und Milchſtraßen. Im Jahre 1826 arbeitete der „Agent der neureligiöſen Richtung" durch ſeine „Allgemeine Naturgeſchichte" mit affectirt kindlichem Tone ſeine frommen Träume und chriſtlichen Gefühle auch für die breite Grundlage allgemeinſter Volksbildung zurecht. Eine prophetiſche Hieroglyphe (heißt es da) iſt der Menſch in ſeinem jetzigen Zuſtande; ſo wie er jetzt iſt, ſo iſt er nicht das, was er ſein ſollte und möchte; aber er geht aller-

dings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menſchen. Wort und That liefen weit von ihrer urſprünglichen Baſis weg — die große Umkehrung der Tagſeite in die Nachtſeite. Aber gerade da, wo der alte Riß am ſtärkſten geſchehen, geſchah die Vereinigung und Heilung. Das Wort wurde wieder That und wirklich Fleiſch. Einer war Mann von Wort und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eigenen Willen des Menſchenherzens in die Hände des höheren Lebens und Wollens, und das Wort ward That. Das alte Geheimniß iſt dann wieder gelöſt; Symbol und ſymboliſche Handlung ſind in Kraft des Wortes wieder Weſen und Wahrheit geworden. Hierin iſt die Verbindung mit dem Geiſtigen von Neuem hergeſtellt: der Schein iſt wieder Weſen, Zeit zur Ewigkeit geworden, und der das Wort hat und hält, der ſtirbt.

Von den Anhängern des Identitätsſyſtemes war Stutzmann als erſter Lehrer am Gymnaſium in Erlangen im Jahre 1816 geſtorben, nachdem er ſeit 1808 bemüht geweſen war, das Schelling'ſche Syſtem mit dem veränderten Fichte'ſchen zu einer „univerſellen Philoſophie" zu vermitteln.

Der vielſeitig gebildete Aſt gab in Landshut eine Schrift über Platon's Leben und Schriften heraus (1816) und 1825 ſeinen Grundriß der Geſchichte der Philoſophie in zweiter Auflage, worauf (1829) die Hauptmomente der Geſchichte der Philoſophie folgten.

In die Reihe der älteren Vertreter des Identitätsſyſtemes trat, als Popularpantheiſt der Schelling'ſchen Schule, im Jahre 1827 der Schwarzburgiſche Educationsrath Blaſche mit der Schrift hervor: „Das Böſe im Einklang der Weltordnung", worauf 1829 eine „Philoſophie der Offenbarung" und 1831 eine „philoſophiſche Unſterblichkeitslehre" und eine Darſtellung der „göttlichen Eigenſchaften in ihrer Einheit und als Prinzipien der göttlichen Weltregierung" folgte.

Klein war im Jahre 1820 als Profeſſor der Philoſophie in Würzburg geſtorben, nachdem er die in ſeinen

„Beiträgen zum Studium der Philoſophie als Wiſſenſchaft des All" ausgeſprochenen Identitätsanſchauungen 1811 auch auf die „Ethik als Wiſſenſchaft" angewandt und 1818 in ſeiner „Anſchauungs- und Denklehre" ſowie in einer „Darſtellung der philoſophiſchen Religions- und Sittenlehre" weiter ausgeführt hatte.

Der im Jahre 1809 als Würzburger Profeſſor penſionirte und in Heidelberg mit ſeiner „mathematiſchen Philoſophie" (1811) hervorgetretene Identitätslehrer Wagner, der ſich als unmittelbaren Vollender des Schelling'ſchen Syſtemes anſah, ſo lange daſſelbe die Lehre des All-Eins feſtgehalten habe, war im Jahre 1815, als Würzburg an Baiern zurückfiel, dorthin zurückgerufen worden. Er veröffentlichte im Jahre 1815 ein Werk über den Staat und 1819 ein weiteres über „Religion, Wiſſenſchaft, Kunſt und Staat in ihren gegenſeitigen Verhältniſſen betrachtet". Im Menſchen und im Univerſum (ſo lehrte der Verfaſſer) offenbart ſich Gott; dieſe Offenbarung wird in der Wiſſenſchaft verſtanden, in der Kunſt nachgebildet. Sie blieb ſo lange mit der Religion Eins, als dem Menſchen durch einen heiligen Allſinn die Wahrheit offenbar war. Erſt durch die ſich losreißende Reflexion entſtand die Wiſſenſchaft oder Philoſophie und die Kunſt, beide eigentlich durch Profanation des Heiligen. Solcher Entartung traten Reformatoren, wie Budda, Zoroaſter und Moſes entgegen. Hatte ſich nun von der erſten hindoſtaniſchen Religion aus die Reinheit des erſten Gottſchauens verloren, ſo bildet dagegen der jüdiſche Eſſäer Chriſtus den Wendepunkt; in ihm tritt zum Erſten Male jener Allſinn als unmittelbare Anſchauung hervor, der ihn in den Stand ſetzte, der Bringer des von den Propheten verkündigten Reiches Gottes zu ſein. Das Ziel der Entwickelung des Chriſtenthums iſt, daß zu der in der urſprünglichen Religion gegebenen All-Einslehre die Wiſſenſchaft als Erkenntniß des Weltgeſetzes zurückkehrt und inſofern auf Religion ruht. Sie hat dann in der Weltgeſchichte und Naturwiſſenſchaft ihre zwei ſich das Gleichgewicht haltenden Seiten. Wird dann in der Kunſt die inſtinctartige Genialität

durch bewußte Construction ersetzt, so hat auch die Kunst zu ihrem höchsten Object das Weltgesetz. Ist nun aber auf diesem Wege der Glaube zum Schauen, die Wissenschaft zur Sicherheit gelangt und die Kunst in die Gewalt Aller gebracht, welche die Wissenschaft haben; so wird auch im Staate die Trennung von Ethik und Politik aufhören und die Staatsform gewissermaßen als eine neue Theokratie erscheinen. — Als die esoterische, nur vorsichtig zu offenbarende Seite seines Systemes wird von Wagner brieflich der Gedanke bezeichnet, daß der Lebensprozeß des All im Spiel sei, in welchem das Totalbewußtsein sich in einander ergänzende Momente zersplittere, und daß der Gedanke der Weltwerdung Gottes der wichtigste sei, an dessen Stelle das Christenthum die Menschwerdung gestellt habe.

Der Schweizer Troxler war, nach mancherlei Zerstreuungen des Schicksals, im Jahre 1820 Professor der Philosophie am Lyceum zu Lucern, aber schon nach Jahresfrist wieder abgesetzt worden, wegen einer politischen Schrift über „Fürst und Volk nach Buchanan's und Miltons Lehre" (1821), worauf er das dritte Jahrzehnt des Jahrhunderts als Lehrer in einer Privaterziehungsanstalt in Aarau verlebte, bis er im Jahre 1830 als Professor der Philosophie nach Basel und 1834 als solcher nach Bern berufen wurde. In Aarau trat er mit seiner „Naturlehre des Erkennens oder Metaphysik" (1828) hervor, worin er seine vor einem Vierteljahrhundert angesponnene priesterlich-enthusiastische, jacobisch-schellingsche Weise des Philosophirens fortspann. Er bekennt in diesem seinem philosophischen Hauptwerke, daß ihm durch Schelling zuerst der hohe Geist ächter Philosophie erschienen sei; aber er will jetzt über die Schelling'sche Triade Geist, Seele und Leib hinaus zu einer „heiligen Tetraktys" fortgehen, nach deren allein gültigem und vollendeten Schematismus Alles begriffen werden müsse. Lange (so läßt er sich aus) bin ich dem Verstande und der Vernunft nachgegangen und nachgehangen, denn ich glaubte, sie zusammen zeugten die Weisheit. Und ich habe die Weisheit gesucht am hellen Tag und in dunkler Nacht, in der Welt,

im Leben, in heiligen, wie in unheiligen Büchern, bei Thieren und Pflanzen, wie unter den Menſchen. Ich habe nach ihr gefragt bei den Sternen und bei den Steinen, die Natur und mich ſelbſt, Himmel und Erde. Und ich habe wohl Verſtand gefunden in Allem, aber keine Weisheit, die vor Gott und der Welt beſtände und mich lehren könnte, woher ich gekommen, was ich jetzt hier ſei und ſolle und was zu werden ich beſtimmt? Denn dies war es, was mir immer am tiefſten im Sinn und überall zunächſt am Herzen lag. Und wenn ich ſo ſann und forſchend mich vertiefte, fühlt' ich innig und heiß in mir jene Angſtqual der Seele ſieden (— man ſieht, die Böhme'ſche Myſtik war bis zu den Schweizer Bergen gedrungen! —) und jenes Angſtrad der Natur rollen und raſſeln, bald wie Schrack in dem Zweifel bald wie Blitz in dem Meinen, bald wie Glaſt in dem Glauben. Aber es lief in dem Rade Alles um und durch einander, und die Angſt gebar die unausſprechlichſte Bangigkeit in mir, mit geiſtigen Fieberſchauern bis zur furchtbarſten Gemüthsnoth. Und ich ward lebendig inne, daß was man Wiedergeburt und Auferſtehung oder Umwandelung der Menſchen oder den Durchbruch genannt hat, das ganze menſchliche Weſen durchlaufe und im Grunde nichts anderes ſei, als des Lebens eigener höchſter Lichtblick. Und ich ward inne, daß der Menſch wohl durch Lehre und Hülfe, durch Beiſpiel und Vorbild, durch Führung in ſich und zu ſich ſelbſt gebracht werden könne, aber nicht, ohne daß er zuvörderſt ſeinen eigenen Arzt, ſeinen Seelenarzt, Erlöſer, Erzieher und Vollender in ſich ſelbſt auffinde und befolge, ſowie Niemand den phyſiſch Erkrankten oder Erſchöpften heilen, ſtärken und aufrichten kann, anders als durch Anregung, Bethätigung und Leitung der göttlichen Heilkraft ſeiner eigenen Natur. —

Mit dieſer metaphyſiſchen Gemüthsconfeſſion hat der „pſychiſche Arzt" ſeine Lehre von den „zwei Pſychen im Menſchen" eröffnet, worüber er ſich alſo vernehmen läßt: Die eine dieſer Pſychen iſt die Lehre vor und gleichſam unter der körperlichen Natur, die dieſer Natur zum Grunde liegende

und ſie hervorbringende; die andere aber iſt die Seele nach und über dieſer körperlichen Natur, ſie wieder auflöſend und in Geiſt zurückbildend. Nur ſofern ſie außer dem Körper ſind, ſind ſie Seele, ſo wie ſich aber die Seele in ihrer Durchdringung als des Körpers ſelbſtändige Einheit geſetzt hat, iſt ſie Lebenskraft. Das Prinzip der körperlichen Natur, das durch ſeine Periodicität und ſein Organiſiren ſeine geiſtige Abkunft kund giebt, läuft auch wieder als Product in die geiſtige Natur zurück, ſowie es als Prinzip von ihr ausgegangen; iſt alſo nicht aus der irdiſchen Welt, die ja vielmehr ſeine Schöpfung und nicht aus ihren Kräften und Elementen hervorgegangen. — Und dann ſpricht der Aarauer Spaßmacher von einer Knäuelſeele beim Syſtemwinden. Es würde uns (ſagt er) nicht ſchwer ſein zu zeigen, wenn es hierher gehörte, wie Spinoza auf ſeine Subſtanzſeele beſonders links, Leibnitz auf ſeine Monadenſeele vorzüglich rechts, wie Kant in der Kritik durcheinander, Fichte auf ſein Ich wieder rechts, Hegel auf ſein Sein wieder links, Schelling in ſeiner Natur- und Geiſtesphiloſophie neben einander und am meiſten nach links und rechts zugleich gewunden, Jacobi endlich, der immer nur nach dem Seelenheil großartig jammerte, aus Verdruß den lange hin und her gedrehten argen Knäuel der Philoſophie auf den Boden geworfen. — Und indem ſich nun der neue Gemüthsphiloſoph „in eine lebendige Mitte der unmittelbaren Erkenntnißquelle innig verſetzt", hat er ſchließlich ſelber nichts anderes fertig gebracht, als den ihm in die Hand gegebenen Knäuel — nach oben und unten zu drehen und an der „auswendigen und oberflächlichen Mitte der menſchlichen Natur" eine unter- und überſinnliche Seite zu unterſcheiden. Die überſinnliche Erkenntniß (heißt es) iſt allgemein anerkannt; die unterſinnliche dagegen, welche aller ſinnlichen Erkenntniß vor- und in der entwickelten Sinnlichkeit unter-geht, ward allgemein verkannt; die auffallendſten Erſcheinungen wurden mißdeutet. Alle Menſchenkinder kommen ſomnambul zur Welt und ſind bei noch verſchloſſenen Sinnen hellſehend in ſich, und kennen Alles zum voraus, was ſie zu ſein und

zu thun haben. Der Menſch hat dieſe unterſinnliche Intelligenz, ſo gewiß als im Thiere auch die überſinnliche der Anlage nach vorhanden iſt. Aber der Menſch (das iſt Troxler's Fundamentalſatz) ſchaut und ſchafft in Allem, was er ſchaut und ſchafft, nur ſich ſelbſt; indem darum die Philoſophie vom Menſchen aus und zu ihm zurückgeht, darf ſie Naturphiloſophie im höheren Sinne genannt werden. Und ſo findet Troxler die uralte Vorwelt in der menſchlichen Natur auf. Dunkle Gefühle (ſagt er), blinde Antriebe, Vorahnungen, Einſichten vor der Beſinnung, weiſſagende Träume, die von uns unabhängige Verkettung der Vorſtellungen, ſtill aufkeimende Neigungen, plötzliche Affecte, Dur- und Molltöne des Humors, die erſten Spuren des Temperaments, die tiefſten Anlagen des Talents, die Urzüge des Charakters, die ganze geheimnißvolle Mitternacht im menſchlichen Gemüthe zeugen ſammt und ſonders von dieſer untergegangenen, überſchütteten und begrabenen Ur- und Vorwelt, von dieſem unter Bergen und Thälern, Straßen und Dörfern, Sumpf und Meer liegenden, mit Erdfällen, Dunſthöhlen und Lavaſtrömen überdeckten, zum Theil in Staub und Aſche verwandelten Pompeji und Herculanum, von den cyclopiſchen Mauern und unterirdiſchen Gängen und Schachten der menſchlichen Natur.

Hier nun tritt Troxler, von ſeinem Originaleinfall der „zwei Pſychen" abgeſehen, in die Fußtapfen des Aelteſten unter Schelling's Getreuen, von Steffens nämlich, welcher in ſeiner „Anthropologie" (1822) dieſen Gedanken, wie der Menſch als Mikrokosmos durch die ganze Erdgeſchichte hindurch Menſch wird, durchzuphantaſiren verſuchte, indem er ausdrücklich die „Phantaſie als ſeine Göttin" erkor. Der haltloſe Taumel der Schelling'ſchen Naturphiloſophie feiert hier ſeine eigentlichen Bacchanalien. Das Buch iſt (wie Herbart treffend ſagt) ein Gefäß, in welchem die wunderlichſten und heterogenſten Dinge bunt durch einander gemiſcht ſind. Weder Geologie im eigentlichen Sinne (ſagt Steffens) dürfe der Leſer hier erwarten, noch Phyſiologie, und dennoch beides, und dazu noch im letzten Fünftel des zweiten

Bandes etwas von Pſychologie, nämlich nichts Geringeres, als Hineinbildung aller Erſcheinung in die lebendige Einheit des Menſchen, als der Einheit des Geiſtes und der Natur. Wir betrachten (heißt es) den Menſchen zuerſt als Schlußſtein einer unendlichen Vergangenheit der Natur — Entwickelungsgeſchichte der Erde, geologiſche Anthropologie; zweitens als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart — organiſche Epoche der Erde, phyſiologiſche Anthropologie; endlich als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft — geiſtige Offenbarung des Göttlichen in einem Jeden, pſychologiſche Anthropologie. Die „geologiſche Anthropologie" nimmt den ganzen erſten Band ein: ſie führt den Leſer vom „metalliſchen Kern der Erde" durch die Entwickelungsgeſchichte derſelben in ihren verſchiedenen Bildungs- und Zerſtörungszeiten hindurch, zum wiedererweckten Naturkampf nach der Schöpfung des erſten Menſchen oder der verlorenen Unſchuld, durch Licht, Schwere, Elektricität, Magnetismus, Dampf, Wärme und Froſt, der „die Realität der Vereinzelung offenbart!" Da der Menſch (ſo heißt es) das ordnende Prinzip der ganzen Natur iſt, ſo treten, wo dieſes Prinzip trübe und verfinſtert erſcheint, die unruhig bewegten Elemente in ihrer Gewalt hervor. Wenn nun wirklich drohende Ereigniſſe in der Natur und der Geſchichte zu gleicher Zeit hervorbrachen, dann ſahen es die Völker als die Spuren eines dunklen Verhältniſſes (Verhängniſſes?) an, welches aus der Tiefe der Einheit beider, wie aus einer grauenhaften Nacht, hervorleuchtend ſeine verborgene Tücke verrieth. Die Unſchuld in ihrer völligen Reinheit iſt das ordnende, innerlich belebende Prinzip der ganzen Natur. In der Unſchuld iſt der Menſch ganz Natur, die Natur ganz Menſch. Nachdem die Unſchuld verſchwunden, kann ſie auf menſchliche Weiſe nie wieder in ihrer völligen Reinheit erſcheinen. Indem wir das ganze menſchliche Geſchlecht in den räthſelhaften Verſchlingungen ſeines Daſeins betrachten, wird die ganze Gewalt der Natur in die Mitte des Geſchlechts verſetzt; es muß mit ihr gerettet werden. Die finſter waltenden Kräfte ſind (endlich) gebunden, das Grauen iſt vernichtet, und die ſieg-

reiche Liebe hat in fortſchreitender Entwickelung die Selbſtſucht überwunden.

Mit der phyſiologiſchen Anthropologie wird der zweite Band eröffnet. Das Licht iſt allgemeine Seele, Seele des leiblich Werdenden; Seele iſt individuelles Licht, Licht des geiſtig Seienden. Das Seelenartige, in welches alles Leibliche der Natur ſich, wie in einen inneren unſichtbaren Abgrund verſenkt, aus dem die Welt einer inneren unendlichen Thätigkeit allmählich reifend hervorquillt, iſt die Sinnlichkeit, das Innerlichwerden der Außenwelt. In den höheren Sinnen dämmert die ewige Perſönlichkeit, zu deren Enthüllung als dem Mittelpunkt ihres Lebens, die bildende Natur in immer engeren Kreiſen näher tritt. Der menſchliche Leib deutet das löſende Wort Gottes; das Herz des Menſchen iſt die ganze Peripherie der Natur, das Gehirn das unendliche Centrum. Der Leib iſt die Seele, in der Endlichkeit ihrer Erſcheinung gefaßt, die Seele das Unendliche des Leibes; nur in dem Gedanken, mit welchem ſie ſich ſelber erfaßt, iſt ſie ſich ſelber die Seele. Die göttliche ſchöpferiſche Kraft verbarg ſich in der Erde. In einer Zeit, in welcher die Natur im Ganzen den Punkt der höchſten Begeiſterung ihrer Productionen erreicht hatte, iſt ihr die höchſte That gelungen: der Tag der Schöpfung brach erſt dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geiſtige Sonne im Innerſten des Menſchengeiſtes aufging und ſie umfaßte. Jene That, durch welche die Unſchuld des Menſchen aufhörte und welche mit der Naturthat Eins iſt, erzeugt die Erbſünde; denn ſie läßt einzelne Begierden ſich ſo fixiren, daß ſie nun den ganzen Menſchen beherrſchen. Aber die ewige Perſönlichkeit blickt, als die wahre Urgeſtalt, das Bild Gottes im Innerſten, vom Anfang an als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur hervor; aber ſie iſt verunſtaltet durch die dreifach tiefe Sünde der Zeit: die Abſolutheit des irdiſchen Beſitzes, der irdiſchen That und des irdiſchen Erkennens. Der Geiſt Gottes indeſſen ſchreitet richtend über die Welt und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgeſtalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde jene tiefe Einheit alles Le-

bens offenbaren werden. — Im Jahre 1823 ſchrieb Steffens „von der falſchen Theologie und dem wahren Glauben", und dieſe Schrift war der Uebergang, wie Steffens „wieder Lutheraner wurde" (1831), und als Neophyt des Glaubens — ſo hieß es damals über ihn — iſt er ein Apoſtat des Wiſſens geworden. Das wäre jedoch nur wahr, wenn die Spaziergänge einer ſchwärmenden Phantaſie Wiſſen in Wahrheit heißen dürften. Er wurde aus einem naturphiloſophiſchen Romantiker ein theologiſcher, wie Schubert ſchon früher Pietiſt geworden war.

In dieſelbe Bahn hatte auch der letzte unter den älteren naturphiloſophiſchen Freunden Schelling's, Eſchenmayer, ſchon vor ſeinem Uebergange zur Tübinger Profeſſur der Philoſophie (1811) eingelenkt. Wie Baader und Schelling in München, Schubert in Nürnberg und Troxler in der Schweiz, ſo hatte ſich auch Eſchenmayer in Schwaben lebhaft für den Magnetismus intereſſirt und hatte gemeinſam mit den ebenfalls durch Schelling angeregten Aerzten Kieſer in Jena und Nees von Eſenbeck in den Jahren 1817—1824 ein Archiv für thieriſchen Magnetismus herausgegeben, ſowie er auch noch ſpäter (1830) aus der Geſchichte der Seherin von Prevorſt die „Myſterien des inneren Lebens" erläuterte. Im Jahre 1817 veröffentlichte er einen „Verſuch, die ſcheinbare Magie des thieriſchen Magnetismus aus phyſiologiſchen und pſychologiſchen Geſetzen zu erklären". Er wollte zeigen, daß im Somnambulismus durchaus nichts Wunderbares, Magiſches enthalten ſei, ſondern lediglich ein auf Koſten der Erkenntniß- und Willensſeite geſteigerter Zuſtand der Gefühlsſeite und der Einbildungskraft, der ſich aus bekannten phyſiologiſchen und phyſikaliſchen Geſetzen vollſtändig erklären laſſe. Die in dieſem Schriftchen zu Grunde gelegten pſychologiſchen Anſchauungen wurden von Eſchenmayer weiter entwickelt in ſeiner „Pſychologie" (1827). Als Urkraft unſeres ganzen geiſtigen Daſeins betrachtet, hat die Seele ein urbildliches, von Raum und Zeit unabhängiges Leben, in welchem ſie die Ideen des Wahren, Guten und Schönen anſchaut und

Unſterblichkeit hat. In ihrem abbildlichen Leben dagegen iſt ſie an den Körper gefeſſelt und dem Geſetze der Nothwendigkeit, wie dem Tode unterworfen. Die Pſychologie betrachtet den reineren Theil der Seele, der im Denken, Wollen und Fühlen die Ideen anzuſchauen fähig iſt und ſich in das urbildliche Leben zu erheben trachtet. In fünf Stufen erhebt ſich aus dem leiblichen Organismus das geiſtige Leben zunächſt zur Sinnes-Empfindung und Anſchauung und zum Naturinſtinct, ſodann zum Vorſtellungs-, Einbildungs- und niedern Begehrungs-Vermögen, weiterhin zum Verſtand, Gefühlsvermögen und Gemüth, darauf zur Vernunft, Phantaſie und zum Willen, als höherem Begehrungsvermögen, um endlich auf der fünften Entwickelungsſtufe im Gewiſſen, Schauen und Glauben ſich als geiſtiger Organismus zu vollenden. Nach ihrem eigenen Schema baut ſich die Seele am Vehikel des Stoffs ihren Körper. Der gemiſchte Organismus des urbildlichen und abbildlichen Lebens der Seele hat ſeine Functionen im Schlafe, im Wachen, Träumen und im thieriſchen Magnetismus. Im Selbſtbewußtſein iſt das Wiſſen und Sein durch das Ich oder Selbſt vermittelt. Indem das Ich ſelbſt zum Gegenſtand einer höheren Reflexion wird, entſteht für den Philoſophen ein Wiſſen um das Denken, Fühlen und Wollen (Logik, Aeſthetik und Ethik). Die erſte Idee, das Wahre, ſchaut das Ich; die zweite, das Schöne, fühlt es in ſich; die dritte, das Gute, ſtrebt es über ſich an. Die Naturphiloſophie weiſt als Naturlogik die Realität der Idee des Wahren nach; die Aeſthetik zeigt die Realität der Schönheit im Leben; die Weltgeſchichte, als real gewordene Ethik, zeigt die Realität des Guten im Wollen und Handeln. — Auf der Grundlage dieſes pſychologiſchen Schematismus baute nun Eſchenmayer ſein „Syſtem der Moralphiloſophie" (1818) und ſein „Normalrecht" (1819 und 1820) und endlich ſeine „Religionsphiloſophie" (1818—1824) auf, womit ſein durchweg auf den Gegenſatz von Wiſſen und Glauben gebautes philoſophiſches Syſtem vollendet iſt. Im Wiſſen iſt er weſentlich Schelling'ſcher Identitätsphiloſoph und ſtimmt mit Oken vielfach überein;

aber unberührt von der Sphäre des Wiſſens ſteht die Region des Uebernatürlichen und Ueberſinnlichen als die Welt des Glaubens. Die doppelte Buchhaltung, die Jacobi eingeführt und Fries adoptirt hatte, iſt auch der leitende Grundgedanke Eſchenmayer's geweſen. —

Eins aber iſt es, was uns bei dieſer Revue der innerhalb der Schelling'ſchen Schule herrſchenden Thätigkeit als eine bedeutſame Erſcheinung in die Augen fällt: die Richtung Troxler's, Eſchenmayer's und Steffens' auf das pſychologiſche Gebiet. Iſt auch dieſe durch Schelling poſitiv angeregt? Sind auch dieſe Beſtrebungen durch Schelling's eigne Schriften bevorwortet? Zeigt auch die Pſychologie der Schelling'ſchen Schule nur das Fortwirken von Fermenten des Schelling'ſchen Philoſophirens? Wir müſſen dieſe Frage bejahen, obwohl uns beim erinnernden Rückblick auf Schelling's bisherige Entwickelung ein eigentliches Eingehen auf das Pſychologiſche zunächſt nicht aufſtößt. Gleichwohl liegen die Keime dieſer pſychologiſchen Richtung bei Schelling vor, und zwar nach zwei verſchiedenen Seiten hin, alſo in doppelter Geſtalt. Einmal als Abſenker der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, das andre Mal als ſpinoziſche Anſchauungen. Erſtere datiren aus dem Jahre 1800, letztere aus dem Jahre 1806; beide alſo fallen noch in die Zeit vor der unter dem beherrſchenden Einfluſſe Böhme'ſcher und Baader'ſcher Ideen vor ſich gegangenen Ausgeſtaltung der Schelling'ſchen Weltanſicht.

Fichte's pſychologiſche Anſchauungen zunächſt ſind es, denen wir in Schelling's Syſteme des tranſſcendentalen Idealismus begegnet ſind. Aus dem Weſen des Selbſtbewußtſeins wollte Schelling, wie von Fichte bereits in der Wiſſenſchaftslehre geſchehen war, die Erfahrung als eine Reihe von Handlungen oder Thätigkeiten des Ich ableiten, die ſich als eine tranſſcendentale Geſchichte des Selbſtbewußtſeins darſtellten. Drei Epochen hatte er, wie wir uns erinnern, in dieſer unterſchieden: von der urſprünglichen Empfindung, worin das von einem Andern ohne ſein Zuthun afficirte Ich dieſes Afficirtſein als ſeinen Zuſtand oder in ſich

ſelbſt findet, gelangt daſſelbe durch Unterſcheidung des Empfundenen vom Empfindenden zur thätigen oder productiven Anſchauung. Durch Trennung der äußern und innern Anſchauung oder des äußern und innern Sinnes mittelſt der Reflexion ſteigert ſich die bewußte Empfindung zum Selbſtgefühle. Daß das Ich ſich ſelbſt als thätig anſchaut, geſchieht dadurch, daß es urtheilt, d. h. Anſchauung und Begriff durch Abſtraction trennt. Der Fortſchritt aber von der Reflexion zum abſoluten Willensact geſchieht nur durch einen Sprung oder Schwung, den die Phantaſie aus dem Selbſtgefühle macht. Das Wollen ſelbſt tritt zunächſt als Trieb, dann als Willkür und endlich als Handeln auf.

Wie einſeitig und mangelhaft auch dieſe ganz im Kreis der Wiſſenſchaftslehre ſich bewegende Phänomenologie des Bewußtſeins geweſen war; ſo theilt ſie doch das Fichte'ſche Verdienſt, die Starrheit des Ich in Fluß gebracht, daſſelbe als thätiges, ſich entwickelndes gefaßt zu haben. Unvermittelt trat nun dieſer phänomenologiſch-transſcendentalen Betrachtung des Bewußtſeins, vom Jahre 1800, einige Jahre ſpäter in den Aphorismen über Naturphiloſophie, im erſten Bande der „Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft" (1806) die ſpinoziſche Anſchauung vom Seelenweſen gegenüber. Ja, es trat zwiſchen beide noch eine anderartige, mit beiden gleich heterogene pſychologiſche Anſchauung in die Mitte, die in „Philoſophie und Religion" ausgeſprochene platoniſch-myſtiſche Vorſtellung von einem vorzeitlichen Abfall der Seele von ihrem göttlichen Urquell und ihrem Herabſteigen aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt. Aber dieſer pſychologiſche Standpunkt blieb unbenutzt, bis ihn Schubert aufnahm und weiter entwickelte. In den „Aphorismen" dagegen erklärte ſich Schelling in folgender Weiſe. In jedem einzelnen Dinge iſt die Copula oder abſolute Identität das Ewige, wodurch es ſelbſt in die ſchaffende Subſtanz aufgelöſt wird, die eigentliche natura naturans in jedem Dinge. Indem ſich dieſe manifeſtirt, wird jedes Ding einmal als endlich oder als Leib angeſchaut, dann aber als unendlich oder als Seele angeſchaut werden müſſen. Alle Dinge ſind

beſeelt; aber Leib und Seele darf man nicht abſtract, d. h. nicht als zwei Weſenheiten, ſondern nur als den zwiefachen Gedanken Einer Weſenheit anſehen. Der Leib iſt die Seite der Endlichkeit des Dinges; die Seele als Empfindung anderer Dinge als ſolcher und als unendlich zuſammenhängender, zeigt eine wahre Gegenwart des Unendlichen im Endlichen. Die Seele eines einzelnen Dinges iſt nicht die Gegenwart aller Dinge, wie ſie in der Subſtanz ſind, ſondern nur derſelben, wie ſie in gegenſeitiger Ausſchließung und unweſentlicher Verknüpfung ſind, d. h. Seele iſt Empfindung und Begriff des einzelnen Dinges nicht, wiefern es ewig iſt, ſondern ſeiner als des Leibes. Das Selbſtbewußtſein iſt Wiſſen vom eigenen Liebe. Der Leib iſt darum das Bewegte, die Seele das Bewegende, das ſtets Auflöſende des Endlichen und Werkzeug des Ewigen in jedem Dinge, das eigentlich Lebendige in ihm oder ewige Idee.

Dieſe Keime waren bei Schelling unentwickelt geblieben; unvermittelt liefen dieſe ſpinoziſchen Elemente neben den früheren Elementen der Fichte'ſchen Anſchauung her, ohne daß Schelling den Verſuch gemacht hätte, beide zu einer einheitlichen pſychologiſchen Anſchauung zu verweben.

Unentwickelt zunächſt hatte Schelling die in den „Aphorismen" angedeutete ſpinoziſch-pſychologiſche Anſchauung gelaſſen. Aber eine nähere Ausführung derſelben hatte ſein Bruder Karl Eberhard Schelling, ein Arzt, der ſich der in den Jahrbüchern hervortretenden Geſtalt der Schelling'ſchen Naturphiloſophie anſchloß, im Jahre 1806, in eben dieſen Jahrbüchern unternommen. Er war ſomit der Erſte, welcher in der Schelling'ſchen Schule das pſychologiſche Problem aufnahm und damit den oben genannten eigentlichen Pſychologen der Schule die Anregung zur Entwickelung der pſychologiſchen Anſchauungen des Meiſters gab. Die „Grundſätze zu einer künftigen Seelenlehre" wollten als eine „allgemeine Pſychologie" unterſuchen, was der Menſch im Menſchen, die Seele ſelbſt ſei und damit als die Propädeutik einer künftigen Durchführung der Prinzipien im Speciellen gelten.

Jede Seele (ſo lehrte der Bruder Schelling's) iſt eine einfache Subſtanz, die einerſeits als Organ an dem urbildlichen Organismus haftet, andererſeits den ewigen Begriff und das belebende Prinzip einer beſtimmten Reihe einzelner Individuen der Erſcheinungswelt ausmacht, denen dieſelbe ſich mittheilt. Die Seelen ſind einfach, weil ſie Glieder des urbildlichen Organismus ſind, in welchem die den Endpunkt der Individualiſirung des urbildlichen Organismus und den Anfang der Endlichkeit ausmachende Trennung der Form und der Subſtanz noch nicht vor ſich gegangen iſt. Die Seele der einzelnen Dinge, als einfache Subſtanzen, machen den Wendepunkt zwiſchen der urbildlichen und der Erſcheinungs-Welt aus. Als einfache Subſtanz iſt die Seele in ihrer Art unbegrenzt, ſtetig durch Alles ſich hindurchziehend. Alle einfachen ſubſtanziellen Formen ſind an und für ſich geſetzt, aber nur dadurch, daß ſie Eins mit der höchſten Idee und unzertrennlich mit derſelben, als der Einheit aller Einheiten, verbunden ſind. Es giebt unter den einfachen Subſtanzen ebenfalls verſchiedene Abſtufungen, d. h. es giebt höhere und untergeordnete oder derivirte Einheiten. Nur die derivirteſten derſelben nennen wir Seelen der einzelnen Dinge, weil es nur dieſe allein ſind, welche ſich unmittelbar auf die Individuen der Erſcheinungswelt beziehen. Als die ewigen Urbilder aller Qualitäten enthalten die Seelen der einzelnen Dinge ganz und ungetheilt die höchſte Idee oder Subſtanz; ſie ſind die Eigenſchaften der höchſten Idee und als ſolche zugleich die Originale, denen die Eigenſchaften der endlichen Dinge in der Erſcheinungswelt nachgebildet ſind. Nur inſofern alſo können wir von Eigenſchaften oder Fähigkeiten der Seele reden, als wir ſie durch die Mikrokosmen ausgedrückt in Betrachtung ziehen. An und für ſich betrachtet hat die höchſte Idee nur Eine Eigenſchaft, wie ſie nur Ein Weſen hat, und ebenſo hat auch urſprünglich jede Seele nur Eine Eigenſchaft, nämlich diejenige, die ihr als einem Gliede des urbildlichen Organismus zukommt. Zwiſchen der urbildlichen und der Erſcheinungs-Welt findet durch das Medium der Seelen eine beſtändige Com-

munikation ſtatt, denn dieſe letzteren haben eine Beziehung auf beide Welten und ſind daher der Mittelpunkt, in welchem ſich dieſelben begegnen. Die Seelen ſind Functionen der höchſten Idee oder Functionen, die unbegrenzt ſind und als Glieder des urbildlichen Organismus ewig. Als untergeordnete Ideen aber können ſich die Seelen nur unter Zeit- und Raumverhältniſſen den ihnen entſprechenden kleineren Welten mittheilen; denn ſie ſelbſt ſind die individualiſirteſten Reflexe des Ewigen, die nur immer möglich ſind. Durch die Mittheilung an ein endliches Subſtrat aber werden die Seelen nicht ſelbſt mit in die Endlichkeit herabgezogen, ſonſt müßten ſie vorher aufgehört haben, Glieder des urbildlichen Organismus zu ſein, was undenkbar iſt; alle ſcheinbare Beſchränktheit in den ſogenannten Aeußerungen der Seele in der Erſcheinungswelt fällt demnach auf Rechnung des endlichen Organismus, auf welchen ſich jene bezieht, nicht aber auf ihre Rechnung zurück. Diejenige Eigenſchaft der höchſten Idee, die von einer oder der andern Seele repräſentirt wird, iſt in dieſer letzteren auf die vollkommenſte und adäquateſte Weiſe ausgedrückt. Ob aber dieſelbe mehr oder minder vollkommen in der Erſcheinungswelt ſich äußere, das hängt von der größeren oder geringeren Vollkommenheit des Individuums ab, welches der Ausdruck jener Seele in der Erſcheinungswelt iſt. Auf die Seele, als einfache Subſtanz, kann ſchlechthin Nichts von außen einwirken, ſonſt müßte ſie vorher aufgehört haben, einfache Subſtanz zu ſein und ſich auf gleicher Linie mit den endlichen Dingen der Erſcheinungswelt befinden, was unmöglich iſt. Was demnach in der Seele vorgeht und was in ihr liegt, liegt von Ewigkeit in ihr vorgebildet, und die ſcheinbare Befangenheit derſelben in den zeitlichen Verhältniſſen iſt nur ein Schatten, der von ihrem endlichen Subſtrate und der beſonderen Miſchung ihrer Individualität auf ſie fällt. Was ſie hat, iſt ihr angeſtammtes unveräußerliches Eigenthum. Durch die Beziehung der Seele auf endliche Organismen wird das geſetzt, was wir Individualitäten oder individuelle Welten nennen können; es iſt der zeitliche Begriff der Seele. An dieſem nun unterſcheiden

wir wiederum zwei Seiten: die reale oder den Leib, und die ideale oder den Geiſt, ihr zeitliches Bewußtſein. Leib und Geiſt ſind demnach die beiden modi existendi der Seele in der Erſcheinungswelt. Der Leib iſt der Seele ſo nahe verwandt, als der Geiſt, und beide ſtehen gleich weit unter ihr. Die Seele iſt die höhere Einheit des Leibes und des Geiſtes und das belebende Prinzip für beide, welches von unſerem zeitlichen Begriffe ganz und gar unabhängig iſt. Wollte man uneigentlich reden, ſo könnte man die ſucceſſive Manifeſtation unſerer Seele im Geiſt und Leib oder unſern Lebenslauf als ein beſtändiges Sichſelbſtvergeſſen und Wiedererinnern unſerer Seele definiren. Die Seele iſt unſere einzige Lehrmeiſterin, der Dämon, der uns inſpirirt; denn ſie iſt das ewige Urbild der Menſchheit im Organismus der höchſten Idee. Unſer ganzer Lebenslauf iſt ein Kampf um den Beſitz der Seele oder um das uns vorſchwebende Ideal oder den ewigen Begriff derſelben; denn derſelbe beruht auf nichts Anderem, als auf der ſucceſſiven Realiſirung der in der Seele liegenden Möglichkeit. Jede Seele hat urſprünglich nur Eine Fähigkeit oder Eigenſchaft, nämlich die, welche ihr als einem beſtimmten Gliede des urbildlichen Organismus zukommt. Was man verſchiedene einzelne Fähigkeiten Einer und derſelben Seele nennt, iſt nichts, als die verſchiedenartige Reflexion der Einen Eigenſchaft in der Erſcheinungswelt. Alle ſogenannten äußeren Einwirkungen treffen nicht die Seele ſelbſt, ſondern nur unſern in der Erſcheinungswelt befangenen endlichen Organismus, und alle beſonderen Bewegungen, Gefühle, Empfindungen und Gedanken, die an unſerm endlichen Organismus ſich darſtellen, deuten unmittelbar blos das Verhältniß an, in welchem ſich dieſer letztere zu ſeiner Seele befindet. Unſere Verhältniſſe zur Außenwelt ſind uns angenehm und heilbringend, wenn ſie die Veranlaſſung ſind, daß die Repräſentationen unſers Organismus, ſowohl ſeiner geiſtigen, als auch der leiblichen Seite nach, ſeiner Seele adäquat ſind, und umgekehrt ſind ihm nothwendig die Eindrücke zuwider, welche unſern Organismus zu unadäquaten Repräſentationen ſeiner Seele bringen. Unſere

Seele iſt das ſchlechthin Productive aller inneren Zuſtände unſres Organismus, das poſitive Geſetz aller Veränderungen in ihm, die ſchon bei der erſten Verbindung der Seele mit ihm in ihr vorgebildet lagen. Eigentlich zu reden übt die Seele keine Wirkſamkeit auf unſern endlichen Organismus aus, ſondern als ein endliches Ding richtet ſich dieſer nach den Geſetzen der Endlichkeit, die Seele aber nach den ewigen Geſetzen ihrer Natur. Unter den verſchiedenen Seelen der Menſchen, Pflanzen, Himmelskörper und Thiere waltet als Gliedern des urbildlichen Organismus eine Sympathie, und es giebt eigentlich in der Erſcheinungswelt keine wahre Sympathie, die nicht durch die Seelen vermittelt wäre. Die Sympathie der Dinge unter einander iſt eine unmittelbare Wirkung des θεῖον in ihnen. In der Fertigkeit, die Sympathien ſeiner Seele ſo vollkommen als möglich zu belauſchen, beſteht die Kunſt zu philoſophiren. Auf dem Nämlichen beruht auch das Vermögen des Hellſehens bei den magnetiſirten Somnambuliſten. Jede Seele iſt beſtändig in die Contemplation des Ewigen verſunken und ſieht auch an Allem nichts Anderes als das Ewige. Sie vermag in unendlich mannigfaltigen Idealen ſich ſelbſt gleichſam unendlich vervielfacht zu beſchauen, und dieſe Ideale, welche die Seele von ſich ſelbſt entwirft, ſind es, was man ſonſt Ideen genannt hat. Sie ſind vollkommen gelungene Repräſentationen unſerer Seele und zum Theil Folgen ihrer Sympathie mit den übrigen Seelen, zum Theil Folgen ihrer Sympathie mit ſich ſelbſt. Das Vermögen der Seele, ſolche Ideen zu entwerfen, kann man vom Standpunkt der Reflexion die productive Einbildungskraft nennen. Sie iſt die Mutter aller weitern ſogenannten Fähigkeiten oder Aeußerungen der Seele; denn ſie iſt die Luſt der Seele, ſich in unendlich vielen Gebilden anzuſchauen. Gegen die Welt der Erſcheinung hat jede Seele ein rein actives Verhältniß oder iſt das ſchlechthin Productive; gegen die höchſte Idee aber haben ſie alle ein paſſives Verhältniß. Die höchſte Idee ergreift die Seele und ſchaut ſich in ihr an und erzeugt Glauben oder Erkenntniß oder wie man es nennen will. Darin, daß das

Pati im Menſchen zugleich zum Agere wird, iſt das Prinzip der Freiheit begründet. Jene in der menſchlichen Seele ausgedrückte Einheit des deum pati et deum agere iſt das Weſen der intellectuellen Anſchauung, welche die Grundeigenſchaft unſerer Seele iſt, in ihrer ganzen Vollkommenheit und Unbeſchränktheit freilich ſich während unſres Erſcheinungslebens ſelten ganz offenbaren kann. Unſer endlicher Organismus iſt an unſere Seele gebunden, aber nicht ſie an ihn. Der Seele iſt ihr Loos durch ihren ewigen Bund mit der höchſten Idee für alle und über alle Zeiten hinaus vorherbeſtimmt, ſo daß auch der Tod hieran nichts ändern kann. Nur das Ideal der Menſchheit, das durch die Seele in der höchſten Idee iſt, lebt fort, ſo gewiß als die Seele ſelbſt fortdauert. Zwar nicht als endliche Weſen werden wir uns nach dem Tode erinnern, dagegen wird ſich die Seele deſſen erinnern, was ſie ihrem Ideale Adäquates an uns erkannte. —

In dieſer Verſchmelzung pſychologiſcher Anſchauungen Platon's, Spinoza's und Leibnitz's mit dem Standpunkt des Identitätsſyſtemes ſind die Wurzeln enthalten, aus denen ſich die Pſychologie der Schelling'ſchen Schule in verſchiedenen Wendungen und Reflexen bei Troxler, Steffens und Eſchenmayer entwickelte. Nicht geringe Vortheile — wer wollte dies verkennen — boten ſich der Schelling'ſchen Schule wie von ſelbſt dar, um eine neue Entwickelung der Pſychologie aus ihrer Verkommenheit im Zeitalter Kant's anzubahnen. Die Naturphiloſophie führte von ſelbſt auf das phyſiologiſche und anthropologiſche Gebiet als den realen Boden für den Hervorgang des Geiſtes aus der Natur. Die Schelling'ſche Anſchauung vom Geiſt als eines nicht von vornherein Gegebenen und Fertigen, ſondern Werdenden und ſich Entwickelnden, hätte ſich nach dem Sturze der alten Vorſtellung von beſonderen Seelenvermögen bei einigem Ernſt eindringender Beobachtung im Gebiete des inneren Sinnes leicht für die Erforſchung des Ueberganges und der Umwandlung der Sinnesanſchauungen in Vorſtellungen, Begriffe, Ideen, Gefühle, Begierden, u. ſ. w.

und damit für den Nachweis des Zuſammenhanges der geiſtigen Zuſtände und Thätigkeiten verwerthen laſſen. Aber Nichts hiervon war bei den Pſychologen der Schelling'ſchen Schule zu finden. Sie phantaſirten und träumten über Seele und Geiſt, begnügten ſich mit geiſtreichen Apperçü's und gaben höchſtens fruchtbare, keimkräftige Anregungen für eine wirkliche Erfahrungsforſchung im Gebiete des Seelenlebens, mehr nicht. Sie blieben, mit Einem Worte, romantiſche Pſychologen, welche vom kritiſchen Verſtande und der empiriſch-realen Erfahrungstendenz Kant's keinen Gewinn gezogen hatten.

Der Eine, der ſchon am Anfang des Jahrhunderts auf die anthropologiſche Erfahrungsgrundlage, im Sinne Kant's und als Gegner Schelling's hingewieſen hatte, Fries, trieb die Kant'ſche Mühle mit Jacobi'ſchem Waſſer und verfiel der Romantik, gegen die er bei Schelling ankämpfte, nach einer andern Seite hin ſelber. Er beſaß weder die Verſtandeskraft, noch die gründliche Zucht einer wiſſenſchaftlichen Methode, um auf dem Gebiete des Geiſteslebens über die Tendenz ſeiner erſten philoſophiſchen Arbeiten hinaus zu wirklichen Leiſtungen fortzuſchreiten. Und ein Anderer, der einen realiſtiſch-empiriſchen Anlauf nahm, Schopenhauer, blieb in falſcher Originalitätsſucht und leidenſchaftlichem Ingrimm gegen diejenigen ſtecken, von denen er die Grundgedanken ſeiner „Welt als Wille und Vorſtellung" erhalten hatte. Um ſo erfreulicher erſcheint darum der redliche Ernſt der Forſchungen von Beneke und Herbart ſeit dem Anfang der Zwanziger Jahre. Während der verworrenen Phantaſie der philoſophiſchen Romantik Hegel's begriffliche Phantaſie in ſcholaſtiſchem Gewande dadurch ein Ende machte, daß er Schelling's Tendenz zu wirklicher Leiſtung erhob und als ein geſchloſſenes Syſtem hinſtellte, haben Beneke und Herbart, beide länger als ein Menſchenalter gegen die romantiſche Strömung des Zeitalters ankämpfend, vorzugsweiſe durch Umlegung der Philoſophie vom metaphyſiſchen auf den pſychologiſchen Boden eine vollſtändige Durchführung der Tendenzen Kant's erſtrebt. Fries und Schopen-

uer nicht minder, wie Herbart und Beneke stehen
neinsam in der Opposition gegen die Philosophie der Ro-
ntik, deren phantastischer Führer Schelling, deren ver-
adig-systematischer Vollender Hegel gewesen. Aber wie
t ungleichen Waffen, so haben jene vier Realisten auch
t ungleichem Erfolge die reaktionäre Romantik des wissen-
aftlichen Zeitgeistes und den Abfall von den großen phi-
ophischen Prinzipien Kant's bekämpft.

III.

Fries hatte in seiner Streitschrift gegen Schelling
b in seinem System der Philosophie den wissenschaftlichen
andpunkt und Kern seines Philosophirens in nuce darge-
egt. Seine späteren zahlreichen Schriften sind eigentlich
r weitläufige Wiederholungen des dort bereits Ausge-
ochenen, ohne eigentliche Begründung und Weiterführung.
es gilt auch von seinem Hauptwerke, der „Neuen oder
thropologischen Kritik der Vernunft", das er im Jahre
07 in Heidelberg hatte erscheinen lassen, und welches auch
n der Fries'schen Schule für sein bedeutendstes und
entliches Lebenswerk erklärt wird. Er hatte in Heidelberg
ht blos über Philosophie, sondern auch über Experimen-
physik, über Astronomie und mathematische Naturwissen-
aft Vorlesungen gehalten und daneben für die politischen
teressen einen patriotischen, progressiven Sinn gezeigt.
aneben begann er 1813 seinen, erst neun Jahre später
llendeten Roman „Julius und Evagoras", worin er (wie
selbst sich ausdrückt) in die deutsche Zukunft hineinphan-
sirte, so wie wir sie ungefähr wünschen könnten. Er ver-
rrlichte darin die Jacobi'sche „Schönheit der Seele" und
s begeisterte Hochgefühl der Ideen. Seine Betheiligung
i einer Petition für die Einführung landständischer Ver-
ssung machte ihn in Baden mißliebig, und ein Ruf nach
na war ihm daher willkommen. Er ging 1816 dorthin,
ährend der conservative Hegel in Heidelberg sein Nach-

folger wurde. Den patriotiſchen Enthuſiasmus der Befreiungskriege hatte die deutſche Jugend in ihrem Kreiſe zu verwirklichen geſucht und in der Idee einer allgemeinen Burſchenſchaft ein Nachbild der geträumten Einheit des Vaterlandes gegen die Zerſplitterung der Landsmannſchaften aufgeſtellt. Aus enthuſiaſtiſcher Liebe zum deutſchen Vaterlande wurden zuerſt in Berlin und Jena freie Vereine von den Studenten gebildet. Die Jenenſer Burſchenſchaft hatte an alle deutſche Univerſitäten Einladungsſchreiben erlaſſen, ſich zur Gedächtnißfeier des dritten Jahrhunderts der Reformation nicht am 31. Oktober, ſondern am deutſchen Befreiungstage, dem 18. Oktober 1817 auf der Wartburg zu verſammeln. Mehrere Profeſſoren aus Jena, unter ihnen die Naturphiloſophen Oken und Kieſer, ſowie Fries, hatten die Studenten dorthin begleitet. Es wurde Luther's „feſte Burg" geſungen, Oktoberfeuer angezündet und Reden gehalten, und nachdem die Profeſſoren nebſt dem größeren Theil der Studenten ſchon abgereiſt waren, beging der Reſt in jugendlichem Uebermuthe noch eine Schlußfeier, indem ein „politiſcher Brand" angezündet wurde. „Das Feuer ſollte nicht blos das Holz verzehren, ſondern auch des Herrn Geheimerath Schmalz ſämmtliche Werke, des Herrn von Haller Reſtauration der Staatswiſſenſchaft und andere Bücher, dazu einen öſterreichiſchen Corporalſtock, einen ſächſiſchen Zopf und ein preußiſches Gardelieutenants-Schnürleib". Der öſterreichiſche Beobachter erklärte das Wartburgfeſt für ein unverzeihliches politiſches Vergehen und die Theilnahme von Jünglingen am öffentlichen Leben für ein Verbrechen. Nur zum Kanonenfutter in den Befreiungskriegen waren ſie gut genug. Auf Preußens Andringen wurde Fries von ſeiner Profeſſur, wenn auch mit Beibehaltung ſeines Gehaltes, entſetzt, und dem Profeſſor Oken, der ſeit 1817 den die Preßfreiheit garantirenden Paragraphen aus dem Weimar'ſchen Staatsgrundgeſetze ſeiner encyclopädiſchen Zeitſchrift „Iſis" zum Motto gegeben und mit Unerſchrockenheit von dieſer Preßfreiheit Gebrauch gemacht hatte, wurde die Alternative geſtellt, entweder die „Iſis" oder ſeine Profeſſur aufzugeben.

Er wählte das Letztere und mußte sich mit dem Gehalt in sich und seiner Wissenschaft begnügen, während der Gefühlsphilosoph Fries den Gehalt von der Regierung fortbezog. Die besoldete Muße, die ihm bis zu seiner Rehabilitirung als Professor der Physik im Jahre 1823 zu Theil geworden war, benutzte Fries dazu, um die Grundgedanken seines im Jahre 1804 im Abriß aufgestellten Systemes nach verschiedenen Richtungen hin breit zu treten, da er sie in die Tiefe eindringend zu begründen nicht der Mann war. Die ethische Seite seiner Weltansicht oder Metaphysik der Sitten wurde im ersten Bande seines Handbuchs der praktischen Philosophie (1818) ausgeführt. Die mathematische Naturphilosophie erschien 1820 — 1822; dazwischen das Handbuch der psychischen Anthropologie (1821 und 1822); im zweiten Theile des Romans „Julius und Evagoras" gelangte die „Schönheit der Seele" in der ästhetischen Religionslehre (1822) zur Vollendung; und während das Alles im Grundrisse des Systemes eigentlich zur Metaphysik gehörte, erschien (1824) zum Ueberfluß noch einmal besonders ein System der Metaphysik, worin das Frühere abermals wiederholt und weitergesponnen wurde.

Und worin bestand denn nun der Kern des Fries'schen Philosophirens? Wie weit stand er auf Kant'schem Boden und wie weit ist bei ihm der Anspruch begründet, das Kant'sche Werk im eigenen Sinne Kant's fortgeführt zu haben? Wiefern ist seine Tendenz als Opposition gegen die Philosophie der Romantik zu betrachten und wo dagegen ist bei seinem Philosophiren selber noch die Achillesferse der Romantik zu entdecken? Welches also ist überhaupt seine Grundstellung innerhalb der nachkantischen Entwickelungsgeschichte der Philosophie? Worin besteht sein Verdienst, worin seine Schwäche und sein Mangel? Ein Ueberblick der Grundgelenke seiner Weltansicht in ihrer literarischen Ausbreitung während der Zeit seiner Jenenser Muße wird über diese Fragen Auskunft verschaffen.

Alles menschliche Wissen (so lehrt Fries) ist entweder Naturerkenntniß oder ästhetisches Wissen. Dies sind die beiden

Pole der ganzen Weltanſicht. Die Natur der Dinge iſt das Ganze der Sinnenwelt, inwiefern der Wechſel der Zuſtände aller erſcheinenden Weſen nach Geſetzen mit Nothwendigkeit beſtimmt iſt. Darum iſt, was Wiſſenſchaft heißt, nothwendig Naturwiſſenſchaft, ſofern alles wiſſenſchaftliche Erkennen auf Begreifen der Sinnenwelt unter ihre eigenen Geſetze ausgeht und durchaus nicht berechtigt iſt, die Erſcheinungen in der Sinnenwelt aus einer weltſchaffenden Kraft oder einem weltordnenden göttlichen Verſtande oder aus Zweckbegriffen abzuleiten, was ſchlechterdings nur ein träger Verſtand unternehmen mag. Die einzig vollſtändige wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Weſens der Dinge iſt die Erkenntniß von der Welt der Geſtalten und der Bewegungen in ihren Raum- und Zeitverhältniſſen, ihren Zahl- und Maßbeſtimmungen.

In der Naturwiſſenſchaft iſt aber die phyſikaliſche und die pſychologiſche Seite, und danach eine äußere und eine geiſtige Naturwiſſenſchaft zu unterſcheiden. In erſterer herrſcht die Beobachtung im äußern, in der letztern die Beobachtung im innern Sinne.

Der ganzen phyſikaliſchen Naturwiſſenſchaft oder der Erkenntniß der Körperwelt, mitſammt der ſomatiſchen Anthropologie, liegt ein mathematiſch-philoſophiſches Erkennen zum Grunde; ſie iſt (ganz wie bei Kant) reine Bewegungslehre, ſodann Dynamik, endlich Mechanik. Mit dem morphotiſchen Prozeß wird der Naturtrieb zum Bildungstriebe, und die phyſikaliſche Naturerkenntniß endigt mit der ſomatiſchen Anthropologie. Grundgeſetze der phyſikaliſchen Weltanſicht ſind die Geſetze der Beharrlichkeit (Subſtantialität) und der Cauſalität. Wie aber beide nicht den Dingen, ſondern lediglich unſerer Anſchauung von den Dingen angehören, ſo ſtammen aus dieſer durch Anwendung des Schematismus jener Grundgeſetze auf unſere Sinnesanſchauung auch die weiteren abgeleiteten mechaniſch-mathematiſchen Verſtandesbeſtimmungen, durch welche allein alle Naturerſcheinungen erklärbar ſind. Und es muß die Durchführung der mechaniſchen Geſetze in der ganzen Naturwiſſenſchaft immer vollſtändiger gelingen; alle Erſcheinungen müſſen ſich dem mathematiſchen Calcül

unterziehen laſſen; die mechaniſche Naturanſicht muß allgemein herrſchend und wie der Erkenntniß der übrigen Körperwelt, ſo auch der Erkenntniß des Menſchenleibes zum Grunde gelegt werden.

Endigt die phyſikaliſch-mechaniſche Naturwiſſenſchaft mit der ſomatiſchen Anthropologie, ſo eröffnet das Gebiet der Beobachtung im innern Sinne die pſychiſche Anthropologie als eine geiſtige Naturwiſſenſchaft (oder richtiger, im Sinne von Fries ſelbſt, eine Naturlehre des Geiſtes, eine mathematiſche Phyſik des Geiſtes.) Auch die Theorie des Innern, die Erkenntniß des geiſtigen Lebens ruht auf mathematiſch-geſetzlicher, alſo naturwiſſenſchaftlicher Grundlage. Die Naturlehre des geiſtigen Lebens entbehrt zwar der Beziehung auf das Schema der Beharrlichkeit oder der Subſtanz und iſt auf das Geſetz der Cauſalität beſchränkt; aber das in allen Zuſtänden und Veränderungen unſers Innern gleichmäßig beharrliche Grundweſen, welches wir als gleichbleibende Grundthätigkeit des Ich erfaſſen, bleibt als das immer unbewußt gegenwärtige Subject eines feſtſtehenden Ganzen unſers unmittelbaren Erkennens ſtehen, wenn ſich daſſelbe gleich der Beobachtung entzieht. Bei den Wirkungsarten der drei ſogenannten Grundvermögen aber, den Zuſtänden und Erſcheinungen des Innern, bemächtigt ſich die Erkenntniß mit Sicherheit nur des phyſikaliſchen Mechanismus, während die eigentliche Cauſalität der Thätigkeit des Ich als Zweck auftritt und in den Bereich der ethiſchen Welt gehört.

Die Welt des Willens iſt Gegenſtand der Ethik. Wir meſſen die Erſcheinungen des nach Zwecken handelnden Ich nach einem Geſetz von ewiger Wahrheit, als einem Geſetze des willkürlichen Handelns nach dem höchſten Zweck. Indem der Geiſt perſönlichen Werth und abſolute Würde hat, iſt er Zweck an ſich. Die Welt der Intelligenzen iſt die Wechſelwirkung freiwollender Weſen unter praktiſchen Geſetzen. Sie iſt ein Reich der Zwecke, in welchem jedem vernünftigen Weſen als Perſon abſoluter Werth oder Würde, jedem andern Weſen ein bedingter Werth als Preis zukommt. Gut

iſt, was einem Zwecke entſpricht, der nicht wieder als Mittel betrachtet werden darf. Ein Ding iſt aber inſofern Zweck, als die Vorſtellung ſeines Werthes auf den Willen wirkt, oder Zweckgeſetzgebung iſt eine Geſetzgebung nach den Werthbeſtimmungen der Dinge und Zuſtände. Wird nun ein Ding oder Zuſtand als Selbſtzweck erkannt, ſo wird das Ding oder der Zuſtand als ein für ſich beſtehendes Daſein betrachtet und ſein Werth nicht mehr auf unſer Wünſchen oder Wollen bezogen, ſondern in ihm ſelber gefunden. Die Anſchauung eines abſolut Werthvollen außer uns iſt mit einem Wohlgefallen verknüpft, deſſen eigenthümlicher Charakter eben die Nichtbeziehung des Dinges oder Zuſtandes auf unſere eigenen Zwecke iſt. Sofern ein Gegenſtand oder Zuſtand dieſes Wohlgefallen in Anregung bringt, iſt er ſchön. In der unmittelbaren Empfindung des Schönen verliert ſich der Begriff des Zwecks gänzlich, während die Empfindung der uneigennützigen Luſt an ſeine Stelle tritt. Hierdurch hebt ſich der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Schönen gänzlich auf. Das moraliſche Geſetz iſt, abgeſehen von aller Beziehung auf unſere eigene Perſon, alſo ſeiner kosmiſchen Bedeutung nach, ein Weltgeſetz des Schönen; darin liegt ſein Geheimniß und ſein Zauber. Die moraliſch ausgebildete Perſon iſt in der äſthetiſchen Beurtheilung das Ideal der Schönheit der Seele.

Ueber der Trilogie der phyſikaliſchen, pſychologiſchen und ethiſchen Weltanſicht erhebt ſich ſomit als höchſter Geſichtspunkt die äſthetiſche Weltanſicht. Während auf dem Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß eine Ableitung der Erſcheinungen in der Welt des äußeren und inneren Sinnes aus Zweckbegriffen oder aus einem weltordnenden Verſtande oder einer weltſchaffenden Kraft ganz und gar unberechtigt iſt, ſo iſt von der nach Geſetz und Regel beſtimmten wiſſenſchaftlichen Erkenntniß gänzlich getrennt das Glauben der ewigen Wahrheit, worin die empiriſche Unvollendbarkeit der menſchlichen Erkenntniß als vollendet geahnt wird. Dies iſt die eigentlich geiſtige Weltanſicht als äſthetiſche Beurtheilung nach Ideen, die ſich als äſthetiſche Anſicht vom geſchichtlichen

Leben der Menſchen, d. h. als Religion, erſt zur höchſten Einheit erhebt. Dieſe vier Sphären des menſchlichen Erkennens, die phyſikaliſche, pſychologiſche, ethiſche und äſthetiſch-religiöſe Weltanſicht, verſtatten durchaus keine Zurückführung aufeinander und auf ein höheres Prinzip, etwa das abſolute Ich, womit indeſſen ein objectiver Zuſammenhang zwiſchen ihnen und einem ſolchen gemeinſamen Prinzip, als der Einheit eines Weltgrundes, nicht geläugnet iſt. Es wird eine über den Mechanismus der blos äußerlichen Beziehungen hinausliegende innere Geſetzgebung im Weſen der Dinge geahnt, und der religiöſe Glaube, der ſich in Begeiſterung, Reſignation und Andacht darlebt, iſt ein Glaube an die ewige Wahrheit der Schönheit und daß der Zweck der Welt in der ewigen Schönheit liege. —

In dieſer Weltanſicht von Fries liegen zukunftsvolle Keime einer vollendeten Durchführung der Kant'ſchen Prinzipien und der Gegenſatz gegen die Philoſophie der Romantik noch in Paradieſesunſchuld friedlich beiſammen, wie im Kern eines Kometen, der mit einem myſtiſchen Schweif endigt, indem alles eigentlich wiſſenſchaftliche Wiſſen für ein Nichtwiſſen des Wahren und damit für bloßen Schein erklärt wird, während man das Wahre nur fühlen, ahnen und glauben könne. Der Jacobi'ſche Dualismus einer doppelten Buchhaltung zwiſchen Wiſſenſchaft und Glauben iſt von Fries in ein architektoniſches Ganze äußerlich gegliedert und eingeordnet worden, ohne daß dabei ein innerlich organiſirender Geiſt und eine wirklich ſyſtematiſche Kraft bewährt worden wäre. Jacobi hatte Recht, wenn er ſagte, Fries treibe ſeine Mühle mit Jacobi'ſchem Waſſer. Herbart hatte Recht, wenn er ihn einen regreſſiven Kantianer nannte. Als Syſtem iſt die „evidente Wiſſenſchaft" von Fries ein Mühlwerk, deſſen Holz vom Kant'ſchen Zimmerplatze genommen worden, während das Eiſenwerk und die Nieten als Neid- und Nothnägel von Schelling abgeborgt ſind. Auf dieſem Wege wurde Fries das, was ihn in Schleiden's Augen zum Philoſophen der Naturforſcher ſtempelt. Fries iſt bei ſeiner Oppoſition gegen die Philo-

phie der Romantik ſelbſt noch in ihr befangen; er weiß die Tendenz Kant's und die zukunftsvollen Keime der kritiſchen Philoſophie noch nicht rein und klar herauszuſchälen. Antiromantiker iſt Fries durch die Tendenz und den Grundgedanken ſeiner mathematiſchen Natur-Philoſophie, die im ſtrengſten Gegenſatze zur phantaſtiſch-ſpeculativen, ſogenannten dynamiſchen Naturphiloſophie der Schelling'ſchen Richtung den Standpunkt und die Methode der empiriſchen Naturforſchung ſelbſt feſthielt und in der Richtung der „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" von Kant fortarbeitete. Würde Schleiden's Wort, Fries ſei der Philoſoph der Naturforſcher, ſich lediglich auf deſſen mathematiſche Naturphiloſophie beſchränken, ſo wäre Herbart's Urtheil, derſelbe ſei der regreſſive Kantianer, unbegründet; denn als Naturphiloſoph in der That iſt Fries durchaus tadelloſer Kantianer, der des Meiſters Keimſaat und Tendenz getreu aufnahm und weiterführte. Antiromantiker iſt aber Fries nicht blos als Naturphiloſoph im Sinne Kant's und im Gegenſatze zu Schelling; Gegner der philoſophiſchen Romantik iſt er eben ſo ſehr auch durch die Tendenz und den Grundgedanken ſeiner pſychiſchen Anthropologie, die eben ſo ſehr gegen die tranſcendental-pſychologiſchen Deductionen der Wiſſenſchaftslehre aus dem Begriffe des Ich, wie gegen die phantaſtiſche Pſychologie der Schelling'ſchen Schule Front machte. Und hier würde ſogar Fries, wenn man blos auf die Tendenz und das Bemühen ſieht, nicht nur kein regreſſiver, ſondern ſogar ein progreſſiver Kantianer ſein, da er gerade im pſychologiſchen Gebiete das erſtrebt, was Kant zwar nicht verworfen, wovon derſelbe jedoch abgeſehen hatte, die empiriſche Pſychologie nämlich zum Rang einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft als Naturlehre des innern Sinnes zu erheben und Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Geſetze anzuwenden. Dies aber hat gerade Fries in Angriff genommen und hat überdies das Bedenken Kant's, als ob ſich das Mannigfaltige der innern Beobachtung nicht abgeſondert aufbehalten und wieder verknüpfen laſſe, mit Recht

beſeitigt und mit der Forderung der Selbſtbeobachtung als einer empiriſchen Beobachtung im Gebiete des innern Sinnes wirklich Ernſt gemacht, indem er wirkliche Anſtrengungen machte, in das Leben und Weben des vorſtellenden und wollenden Geiſtes einzudringen und die Beziehungen und Wechſelwirkungen, ſowie das Ineinandergreifen der geiſtigen Thätigkeiten offen zu legen bemüht war. Progreſſiver Kantianer war er überdies im Pſychologiſchen nach zwei Seiten hin ganz poſitiv, ſofern er einmal bei der Analyſe des Erkenntnißprozeſſes in die von Kant gelaſſene Lücke ſeine Lehre vom untern oder blos gedächtnißmäßigen und vom obern oder logiſchen Gedankenlauf einfügte und dann ſtärker, als es von Kant geſchehen war, die Beobachtung des Gefühls beim Fürwahrhalten hervorhob, ohne freilich zur Zergliederung deſſelben fortzugehen. Regreſſiv aber war er nichtsdeſtoweniger, Kant's Tendenz gegenüber, wiederum andererſeits gerade im Pſychologiſchen inſofern, als er einen der Cardinalpunkte der Kant'ſchen Kritik, die Auflöſung der in der pſychologiſchen Idee gemachten Fehlſchlüſſe, fallen ließ und den Schein einer reinen Selbſtthätigkeit des Ich im Hintergrunde des Bewußtſeins feſthielt. Verfiel er hierdurch dem romantiſchen Wahn der ſouveränen Ichheitslehre und ihren Conſequenzen; ſo hat er zwar nicht, wie Fichte und Schelling, die Phantaſie als productive Einbildungskraft verabſolutirt, im Prinzip aber ſich gleichwohl ganz deſſelben Fehlers ſchuldig gemacht, indem er die romantiſche Ironie des genialen Subjects in Geſtalt des ſouveränen Gefühls auf den Thron ſetzte Als eine weitere Conſequenz des Abfalls von der Tendenz der kritiſchen Philoſophie ergab ſich hieraus der Rückfall in den carteſianiſchen Dualismus der phyſikaliſchen und pſychologiſchen Weltanſicht, welche der regreſſive Kantianer nicht auf einen objectiven Zuſammenhang und eine einzige Grundlage zurückzuführen im Stande war. Es ergab ſich aus dem Verkennen der einheitlichen Tendenz des Kriticismus und ſeiner unvermeidlichen Conſequenz der ganze Dualismus, den die Fries'ſche Philoſophie im Sinne und Geiſte der Jacobi'ſchen Glaubens-

philoſophie zwiſchen der Weltanſicht der Wiſſenſchaft und der des Glaubens beſtehen ließ, ein Dualismus, der ſich bis in's ethiſche Gebiet ſelbſt hereinzieht, wo Fries die Kant'ſche Idee der ſittlichen Gemeinde als „myſtiſche Gemeinſchaft aller Vernunftweſen in der Natur" außerhalb des Staates und der Geſellſchaft fallen läßt, anſtatt dieſelbe innerhalb des Staates und auf der Grundlage deſſelben zu wahrhafter und vollendeter Verwirklichung gelangen zu laſſen. —

Anderer Art, wie bei Fries, war der realiſtiſch-empiriſche Anlauf, den Schopenhauer nahm, um das Kant'ſche Syſtem zu vollenden und gegen die philoſophiſche Romantik und ihre Ausbreitung Front zu machen. Auch Schopenhauer, der 1788 in Danzig geboren, alſo dreizehn Jahre jünger als Schelling war, ſpricht im Sinne Kant's das Bedürfniß nach einer realiſtiſchen, auf Beobachtung und Erfahrung gegründeten Methode der Philoſophie aus; aber auch er blieb, wie Fries, auf halbem Wege ſtehen und in der philoſophiſchen Romantik ſelber ſtecken, ohne die Kant'ſche Tendenz einer wirklichen Erfahrungsphiloſophie zu ihrer Conſequenz zu führen. Und die Philoſophie der Romantik in der That iſt es, welche — ſo ſehr ſich auch Sopenhauer dagegen ſträubt — die Keime ſeiner philoſophiſchen Weltanſicht enthält.

Es war im Jahre 1809, als Arthur Schopenhauer die Univerſität Göttingen bezog und ſich bei ſeinen Commilitonen ohne weitere Umſtände mit der kategoriſchen Erklärung legitimirte: „Ich bin Philoſoph!" In demſelben Jahre erſchienen Schelling's „philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit", worin Schelling, nachdem er früher ſein Identitätsſyſtem auf den logiſchen Satz der Identität von Subject und Prädicat gebaut hatte, jetzt in dem logiſchen Satz vom Grunde und der Folge ſeiner neuen Gotteslehre ein Fundament zu geben ſuchte. Den Satz vom Grunde wählte ſich der junge Philoſoph zum Thema für ſeine Doctordiſſertation, nachdem er in Göttingen auf Anregung des Antiſchellingianers Schultze, vorzugsweiſe Platon und Kant ſtudirt, aber auch aus Fichte's

Schriften eine große Verehrung für dieſen geſchöpft hatte, den er im Jahre 1811 als Student in Berlin hörte. Die philoſophiſche Doctordiſſertation erſchien 1813 unter dem Titel: „Ueber die vierfache Wurzel vom Satze vom zureichenden Grunde". Unſer Bewußtſein (ſo ſpricht Schopenhauer den Grundgedanken des Schriftchens aus), ſoweit es als Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft erſcheint, zerfällt in Subject und Object und enthält nichts außerdem. Object für das Subject ſein und unſre Vorſtellung ſein, iſt eins und daſſelbe. Aber nichts für ſich Beſtehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgeriſſenes kann Object für uns werden, ſondern alle unſere Vorſtellungen ſtehen in einer geſetzmäßigen und der Form nach a priori beſtimmbaren Verbindung. Dieſe Verbindung iſt diejenige Art der Relation, die der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unſere Vorſtellungen herrſchende Geſetz, das wir nur durch Abſtraction gewinnen können, da es allein durch Fälle in concreto gegeben iſt, iſt die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges iſt Thatſache, und der Satz vom zureichenden Grunde iſt ſein Ausdruck. Es giebt aber vier Klaſſen von Objecten, worin die Geſtaltung dieſes Satzes hervortritt; erſtens die vollſtändigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorſtellungen; hier herrſcht der Satz des Grundes als Cauſalität; zweitens die Verknüpfung der Begriffe im Urtheil oder der Satz des zureichenden Grundes im Erkennen; drittens die a priori gegebenen Anſchauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, nämlich des Raums und der Zeit, als der Satz vom zureichenden Grunde des Seins; viertens das Subject des Willens, als der Satz vom zureichenden Grunde des Handelns oder das Geſetz der Motivation.

Mit dieſer „vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde" hat nun Schopenhauer ſein in der Schrift „die Welt als Wille und Vorſtellung" (1819) aufgeſtelltes Syſtem ebenſo unterbaut, wie Schelling im Jahre 1809 ſeiner veränderten Gotteslehre den Satz vom Grunde, in einer eigenthümlichen Faſſung, als logiſches Fundament zu geben

verſucht hat. Indem wir den Satz des Grundes in der Form der Cauſalität anwenden, wird aus den Sinnesempfindungen, die als ſolche nur ſubjective Zuſtände ſind, ein Object, ſofern wir ſie auf ein ſie Wirkendes beziehen und dieſes ein Wirkliches nennen, welches dann der Grund des Werdens iſt. Vorgeſtellte Objecte, d. h. Erſcheinungen, in deren Reihe auch der eigene Leib gehört, müſſen ohne Ausnahme dem Geſetze der Cauſalität unterliegen, weil ohne daſſelbe überhaupt Objecte unmöglich ſind und die Cauſalität Bedingung des Objectſeins iſt. Mit dem Geſetze der Cauſalität kann das Geſetz der Motivation ſogleich verbunden werden. Auch die menſchlichen Handlungen fallen in die Reihe der Erſcheinungen. Im Motiv iſt die Urſache durch das Erkennen hindurchgegangen und wirkt vermittelſt ſeiner. Der Grund des Handelns oder Motivation iſt nur die Cauſalität, von innen geſehen, was jedoch in Hinſicht der Nothwendigkeit der Wirkung keinen Unterſchied macht. Die Freiheit iſt darum ebenſo eine Chimäre, wie der aus Nichts ſchaffende Gott und die Vorſtellung von einer letzten Urſache. Raum und Zeit ſind nichts anderes, als Formen vom Satz des Grundes; das Bedingt- und Begründetſein jedes Raumtheils durch die Uebrigen einerſeits, d. h. die Lage, und das Bedingtſein jedes Zeittheils durch die vorhergehenden, d. h. die Folge andrerſeits, iſt das der Cauſalität analoge Verhältniß vom Grund des Seins. Bei der Verknüpfung der Begriffe, d. h. der Bildung der Urtheile iſt endlich der Grund des Erkennens wirkſam oder die logiſche Begründung, welche von Allem den Grund, d. h. ſeine Nothwendigkeit aufſucht. Die ganze Welt als Erſcheinung, d. h. als unſre Vorſtellung iſt durchaus dem Satz des Grundes unterworfen.

Iſt aber die Welt nichts weiter als unſere Vorſtellung oder Erſcheinung? Wäre ſie blos ein weſenloſer, geſetzmäßig geordneter Traum? Iſt ſie noch etwas Anderes und was? Hier tritt nun diejenige Seite der Schopenhauerſchen Philoſophie ein, welche er ſelbſt als ihren Hauptunterſchied von Kant bezeichnet. Kant unterſchied von den Er-

ſcheinungen das Anſich der Dinge. Darin findet Schopenhauer das größte Verdienſt Kant's; er hätte hinzufügen müſſen, daß eben dieſen Geſichtspunkt der theoretiſche Theil von Fichte's Wiſſenſchaftslehre durchzuführen bemüht war, wovon das erſte Buch von Schopenhauer's Hauptwerke ſo ſehr eigentlich nur eine geiſtvolle, populäre und gewandte Wiederholung und anſchauliche Erläuterung iſt, daß — wer nur dieſes erſte Buch „die Welt als Vorſtellung" von Schopenhauer geleſen hätte, in demſelben einen entſchiedenen Anhänger und Verfechter der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre reden zu hören glauben würde. Aber nur des theoretiſchen Theils derſelben; der praktiſche Theil derſelben und die ganze darauf gebaute Sittenlehre Fichte's vom Jahre 1798 wird von Schopenhauer nicht blos völlig ignorirt, ſondern über Fichte das härteſte Urtheil geſprochen, als ob derſelbe alles philoſophiſchen Ernſtes ganz und gar baar und ledig wäre. Woher dieſe auffallende Erſcheinung? Was der kantiſche Philoſoph vom Jahre 1819 aus Fichte's praktiſcher Wiſſenſchaftslehre und aus deſſen Sittenlehre gelernt hat, eignet er ſich zur Ergänzung ſeiner „Welt als Vorſtellung" an und benutzt es, um ihr die „Welt als Wille" an die Seite zu ſtellen. Es iſt zugleich damit die Conſequenz des Kant'ſchen Gedankens ſelbſt vollzogen, da Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch ſachlich den Willen zum Ding an ſich geſtempelt und Fichte denſelben in dem Begriffe ſeines Ich mit der Intelligenz verknüpft hatte.

Was iſt doch der Gang, den Fichte's Sittenlehre nimmt? was ſind ihre Grundanſchauungen? Die Thätigkeit des Ich iſt unendliches Streben und dieſes die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Dieſes unendliche Streben iſt als das Abſolute in und mit dem menſchlichen Bewußtſein und der menſchlichen Thätigkeit gegeben und macht das innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes aus. Der Begriff dieſes unendlichen Strebens iſt der Begriff einer Urſache, die nicht Urſache iſt. Es erreicht ſein Ziel niemals und wird durch eine der Kraft des Strebens entgegengeſetzte

Kraft begrenzt. Ein sich selbst producirendes, sich selbst zur Causalität bestimmendes Streben nennt man einen Trieb; es ist ein Trieb nach dem Object, der zugleich befriedigt und zugleich nicht befriedigt wird. Nur gefühlt werden kann diese innere treibende Kraft, und lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich wird Realität für das Ich möglich. Das Ich findet sich nur im Wollen; dieses ist aber nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen und außer ihm Seienden denkbar, da sich dasselbe im Wollen Causalität außer sich zuschreibt. Es findet eine Begrenzung seiner Wirksamkeit, kann sich aber keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne für dieselbe eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen. Es findet sich in gewisser Rücksicht als Natur, und diese seine Natur, der Leib als organisches Ganze, ist ein Trieb, der aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden muß. In unserm Leibe wird unser Wille unmittelbar Ursache.

Diese Gedanken waren wörtlich bei Fichte zu lesen. Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der Fichte'schen Sittenlehre, da deren Urheber bereits fünf Jahre auf dem Friedhof vor dem Oranienburger Thore zu Berlin ruhte, bringt nun der Philosoph aus Danzig unter Schimpfreden auf den Mann, der mit unläugbarer Anstrengung eines streng methodischen Denkens zu jenen Sätzen gekommen war, dieselben Gedanken mit kühnen Sprüngen als seine eigne, nagelneue Erfindung auf den Leipziger Büchermarkt. Dem mit dem Leibe identischen Subject des Erkennens (sagt Schopenhauer) ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben; einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, als Erscheinung unter Erscheinungen und deren Gesetzen, dem Satze vom Grunde unterworfen, sodann aber als das einem Jeden unmittelbar (d. h. doch ohne Zweifel im Gefühl, obwohl Schopenhauer das Wort hier vermeidet) Bekannte, welches durch das Wort Wille bezeichnet wird. Die Identität des Leibes mit dem Willen kann nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden, weil sie unmittelbar ist. (Oder sollte es nur Schopen-

bauer ſein, der ſie nicht zu beweiſen verſteht, während ſie Fichte methodiſch zu deduciren verſuchte?) Jede Action des Leibes iſt nichts anderes, als der objective, d. h. in die Anſchauung getretene, Act des Willens. Wir werden mit dieſem Schlüſſel (alſo recht eigentlich der Calvis Fichtiana, mit der ſich Jean Paul ſeiner Zeit ſo viel zu ſchaffen gemacht hatte) alle Objecte nach Analogie des Leibes beurtheilen und daher annehmen dürfen, daß ſie ihrem wahren Weſen nach nicht Vorſtellung, ſondern Wille ſeien, daß der Wille als ſolcher die deutlichſte unter den Erſcheinungen des Dinges an ſich ſei. (Alſo doch wieder Erſcheinung, während er ja doch das von der Erſcheinung der Dinge unterſchiedene und über ſie hinausgehende Weſen derſelben ſein ſoll!) Der Wille hat den eigentlichen Primat in unſerm Selbſtbewußtſein, das eigentlich Subſtanzielle in uns, der Intellect iſt bloßes Accidenz und das Secundäre, Abgeleitete. Freilich aber iſt das Wort Wille hier nicht als bewußter Wille, ſondern in einem weiteren Sinne zu nehmen, wodurch der Begriff deſſelben eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte; es iſt der Wille als identiſch mit der ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur überhaupt, als urſprünglich dunkler, bewußtloſer Trieb zu faſſen.

Hat ſich nun ſo der Fichtianer vom Jahre 1819 über den Willen als das Urſprüngliche im Selbſtbewußtſein ausgeſprochen; ſo wurzelt ſeine Grundanſchauung vom Willen doch nicht in dem Kant'iſch-Fichte'ſchen Gedanken vom Willen als dem Ding an ſich allein; ſie iſt in ihrer Aus- und Durchführung nicht ausſchließlich aus dieſer einen Quelle zu erklären, ſondern enthält noch ein weiteres Element, welches auf eine andere Quelle weiſt, die aber Schopenhauer, nachdem er aus ihr geſchöpft hatte, mit zügelloſeſtem Hohn überſchüttet. Auch Schelling iſt es, bei welchem ſich Schopenhauer ſein Eigenthum holt; ſein „Wille in allen Weſen" iſt Schelling's Weltſeele unter anderm Namen. Er ſtickt die Grundanſchauung Schelling's von der Entwickelung der Natur in ihrem aufſteigenden Stufengange auf das Panier des Willens und erhält ſo im zweiten Buche

ſeines Hauptwerkes eine Naturphiloſophie des Willens. Und ſein Zorn gegen die eigne Brüderſchaft und Verwandtſchaft, wie Herbart beim Erſcheinen des Schopenhauer'ſchen Werkes dieſes Verhältniß treffend ausdrückte, ſtammt eben daher, daß er von Schelling den Gedanken entlehnte, nicht blos den Dualismus zwiſchen Seele und Leib aufzuheben, ſondern auch, nicht zwar den intelligiblen, ſondern den phyſiologiſchen Zuſtand des Menſchen, das organiſche Triebleben für das Urſprüngliche in ihm zu faſſen. Der Neid des original ſeinwollenden Philoſophen haßt den Andern, dem er ſich dankbar verpflichtet fühlen mußte! Und welches insbeſondere ſind die Schelling'ſchen Ideen, zu welchen der neue Philoſoph als zu den Müttern hinabſtieg, um ſie nachher ſchnöde zu verläugnen?

Das Abſolute (ſagte Schelling im Jahre 1806) als unendliche Luſt, ſich zu offenbaren, iſt das Sichſelberwollen, das Sichſelbſtbejahen. Aber daſſelbe iſt nicht allein ein Wollen ſeiner ſelbſt, ſondern ein Wollen auf unendliche Weiſe, alſo in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität, und der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen Sichſelberwollens iſt die Welt. Die Unendlichkeit der Formen aber, in denen ſich das abſolute Band bejaht, iſt wirkliche Ganzheit oder wirkliches Univerſum eben nur durch das Band, d. h. die Einheit in der Vielheit, die ſelbſt nicht Vieles wird. Die Formen, in denen das ewige Wollen ſich ſelber will, ſind für ſich betrachtet ein Vieles; die Vielheit iſt daher eine Eigenſchaft der Dinge, die ihnen nur zukommt abgeſehen vom Bande, ſie ſchließt nichts Poſitives in ſich und thut Nichts zur Realität der Dinge hinzu; das Band iſt in der Vielheit der Dinge die Einheit. Es giebt (ſagte Schelling im Jahre 1809) in letzter und höchſter Inſtanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen iſt Urſein und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden. Es wird immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerſt Ding an ſich von Er-

ſcheinungen nur negativ, nachher in den metaphyſiſchen Erörterungen ſeiner praktiſchen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, dieſen einzig möglichen poſitiven Begriff des Anſich auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch er ſich unmittelbar zu einem höheren poſitiven Standpunkt der Betrachtung erhoben hätte. Freiheit dieſes Intelligiblen iſt der poſitive Begriff des Anſich überhaupt. Ob einzelne Dinge in einer abſoluten Subſtanz oder ebenſo viele einzelne Willen in einem Urwillen begriffen ſind, iſt für den Pantheismus einerlei. Er iſt im erſten Falle realiſtiſch, im andern idealiſtiſch; der Grundbegriff bleibt derſelbe. Der Anblick der ganzen Natur zeigt, daß Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiel waren. Ueberall, wo Luſt und Begierde, iſt auch ſchon an ſich eine Art der Freiheit, und Niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes beſonderen Naturlebens ausmacht, und der Trieb, ſich nicht nur überhaupt, ſondern in dieſem beſtimmten Daſein zu erhalten, zu dem erſchaffenen Geſchöpf erſt hinzugekommen ſei, ſondern vielmehr, daß ſie das Schaffen ſelber geweſen. Der Begriff des Seins (ſo endlich hatte ſich Schelling ſchon 1799 als Naturphiloſoph geäußert) als eines Urſprünglichen ſoll aus der Naturphiloſophie ſchlechthin eliminirt werden; das Sein der Natur iſt continuirlich-wirkſame abſolute Thätigkeit; wir kennen die Natur nur als thätig, aber dieſe Thätigkeit erſcheint in's Unendliche gehemmt, und die Hemmungspunkte erſcheinen als Producte oder Objecte. In jedem dieſer Producte aber liegt der Trieb einer unendlichen Entwickelung, abſoluter Productivität.

Dieſe Schelling'ſchen Gedanken bilden das Thema für Schopenhauer's Naturanſchauung*). Keine einzige

*) Eine eingehende kritiſche Analyſe der Schopenhauer'ſchen Weltanſchauung findet der Leſer in des Verfaſſers „Pſyche, Zeitſchrift für die Kenntniß des menſchlichen Seelen- und Geiſteslebens", Bd. II., Heft 1, S. 17—44 in der Abhandlung: „Arthur Schopenhauer und ſeine Weltanſicht; eine fixe Idee in peſſimiſtiſchem Gewande".

Beſtimmung kommt darin vor, die nicht bereits Schelling ausgeſprochen hätte. Die abſolute Thätigkeit und Productivität in der Natur iſt bei Schopenhauer als bewußtlos wirkender Wille gefaßt; er kennt kein anderes Urſein, als den Willen, der grundlos, ewig, unabhängig von der Zeit ſich lediglich ſelbſt bejaht und das primum mobile aller Bewegungen iſt. Was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommeneren Erſcheinungen, auf immer höheren Stufen der Objectivation ſich darſtellt, iſt eben jener inwohnende blind und bewußtlos wirkende Wille, der im Menſchen zum Intellect ausſchlägt. Selbſt in der roheſten unorganiſchen Maſſe wirkt er als Schwere, im Anſchießen des Kryſtalls macht derſelbe einen Verſuch zum Leben; die Bewegung des Pflanzenwachsthums iſt Begierde; die Selbſterhaltung jedes Weſens iſt Wille, in ſeinen verſchiedenen Aeußerungen als Suchen und Fliehen. Die Materie iſt die unmittelbare Sichtbarkeit des in den Dingen erſcheinenden Willens ſelbſt oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorſtellung. Die Materie iſt der Wille ſelbſt, wiefern er im Raume angeſchaut wird; ſie iſt das in der Zeit Unvergängliche und in der Zeit Beharrliche. In ſeinem Weſen ſchlechthin grundlos, iſt der Wille in ſeinen Erſcheinungen in Zeit und Raum dem Geſetze der Nothwendigkeit unterworfen. Er iſt, überall daſſelbe wollend, ſchlechthin nur Einer und kennt keine Vielheit; nur in ſeiner Erſcheinung hat er ſein Weſen im Raum auseinandergezogen und zertheilt. Der Wille in der Natur iſt Streben in's Unendliche vorwärts, ohne Raſt und Ziel; ein Streben, das ſtets nur gehemmt, niemals erfüllt und befriedigt iſt und bei jedem ſcheinbaren Ziel ſich ſtets erneuert. Der endloſe Strom des Wollens gehört zur Offenbarung des Weſens des Willens ſelbſt.

Gründliche Bekanntſchaft mit den Hauptwerken des großen Kant war das Erſte geweſen, was der Kantianer vom Jahre 1819 von ſeinen Leſern forderte. Mit Fichte's und Schelling's Schriften hat er nicht nöthig ſich zu befaſſen, da ihre brauchbaren Gedanken Schopenhauer in ſein Gar-

tenfeld verpflanzte. Hat aber der Leſer noch in der Schule des göttlichen Platon geweilt, des großen Meiſters, der mit Kant im Zielpunkt der Lehre durchaus übereinſtimmt (— wo gab es in der ganzen Geſchichte der Philoſophie größere Antipoden, als Kant und Platon? —), ſo wird er um ſo beſſer vorbereitet und empfänglich ſein, ihn (— den großen Nachfolger beider großen Meiſter —) zu hören! Er platoniſirt im dritten Buche ſeines Hauptwerkes, wo abermals die Welt als Vorſtellung, aber jetzt als unabhängig vom Satze des Grundes zur Sprache kommt, und giebt ein Specimen von Kunſtphiloſophie. Auch die platoniſchen Ideen werden dem Weltbaume des Willens und der Vorſtellung aufgepfropft. Und in welcher Geſtalt? Als Stufen der Objectivation des Willens oder als Muſterbilder, deren jedes ſeinen Ausdruck in zahlloſen Individuen findet; denn für den Willen (ſagt Schopenhauer) iſt die Zahl der Individuen, in denen irgend eine Stufe ſeiner Objectivität ausgedrückt iſt, ſie mögen nach oder neben einander da ſein, völlig gleichgültig; ihre unendliche Zahl erſchöpft ſich nimmer, und andererſeits leiſtet eine Erſcheinung in Hinſicht auf ſeine Sichtbarwerdung ſoviel als Tauſende. Genialität, deren Werk die Kunſt iſt, iſt Hinausgehen über die Individualität oder Anſchauen der Idee, die Fähigkeit, reines Subject des vom Willen zum Leben losmachenden Erkennens, alſo reines Weltauge zu werden. —

Hat nun Schopenhauer auch dieſes Schöpfen aus dem Borne Platon's wenn auch nicht von dem ihm verhaßten Schelling gelernt, doch mit ihm gemein; ſo führt die Quelle, in welche die ethiſche Weltanſicht des vierten Buches eingetaucht iſt, noch tiefer in's Alterthum zurück. Iſt nämlich (ſo heißt es in der Vorrede) der Leſer gar außer Platon und Kant noch der Wohlthat der Veda's theilhaftig und hat die Weihe uralter indiſcher Weisheit empfangen, dann iſt er auf das Beſte bereitet, was ich ihm vorzutragen habe! Auf jeder Stufe des Willens zum Leben (dies iſt der Kern von Schopenhauer's Ethik) erſcheint uns der Wille des Individuums und in ihm als Selbſterhaltungstrieb.

Füllt nun dieſer das ganze Leben aus, ohne durch die Erkenntniß geſtört zu werden, ſo iſt dies die Bejahung des Willens, deren Prinzip der Egoismus iſt. Bethätigt ſich der ſich bejahende Willen zum Leben in Handlungen, die den Willen Anderer verneinen, ſo entſteht das Unrecht. Das Bejahen des Willens im größern Maßſtabe, welches nicht bei der einzelnen Erſcheinung ſtehen bleibt, ſondern alle Erſcheinungen bejaht, iſt der Optimismus, der die Erſcheinungen, die Welt für das Beſte nimmt — eine wahrhaft heidniſche, nicht blos abſurde, ſondern wahrhaft ruchloſe Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenloſen Leiden der Menſchheit. Im Gegenſatze zu dieſer Anſicht bezeichnet die älteſte und wahrſte Religion, die man daher Peſſimismus nennen kann, alles Daſein als Schuld und Unglück, und mit Recht lehrt das Chriſtenthum die Erbſünde und gebraucht Welt und Uebel als Synonyma. Die alleinige Triebfeder aller wirklich moraliſchen Handlungen iſt die wahre Liebe d. h. das Mitleid. Der Höchſte Act wahrer Moralität iſt die Verneinung des Willens zum Leben. Sie zeigt ſich in ihren Anfängen in der Askeſe, in ihrer Vollendung bei den orientaliſchen und chriſtlichen Quietiſten. Durch die adäquate Erkenntniß der Nichtigkeit des Daſeins iſt die Erhebung des Wollens über den Willen zum Leben ermöglicht und ſie findet in demjenigen Zuſtande ſtatt, worin der Menſch die Erkenntniß nicht zum Motiv, ſondern zum Quietiv alles Wollens macht, die alles Wollen beſchwichtigt und aufhebt. Die Willenloſigkeit tritt an die Stelle der Bejahung des Willens und der Zuſtand der Heiligen iſt erreicht. Dieſer Zuſtand muß dem, der noch des Willens voll iſt, als das Nichts erſcheinen, und es iſt in der That die Reſorption in den Urgeiſt des Nirvana der Buddhaiſten, welches alle diejenigen erreichen, in denen ſich der Wille gewendet und verneint hat und denen die reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchſtraßen. —

Der Schluß der Schopenhauer'ſchen Weltanſicht iſt die eigentlich ergänzende Kehrſeite der Schellingslehre vom Abſoluten. Wie bei Schelling im Theoretiſchen, ſo iſt bei Schopenhauer im Praktiſchen — um an den Titel

der Köppen'ſchen Streitſchrift gegen Schelling zu erinnern — das Ganze der Philoſophie des abſoluten Nichts erreicht. Denn einerſeits iſt die geprieſene Selbſtverneinung, ſobald ihr Begriff analyſirt wird, nichts anderes als ein urſprüngliches Nichtwollen und Nichtswollen. Andrerſeits iſt der Wille, der durch alle Stufen der Erſcheinungswelt oder der Welt der Vorſtellung hindurch als Wille zum Leben ſich manifeſtirt, recht eigentlich vom Uebel, er iſt der Arge ſelbſt. Erſt als umgekehrte göttliche Welt, als Teleologie des Teufels, als Spiegel des Alles verſchlingenden Egoismus iſt die Erſcheinungswelt verſtändlich, und dahinter ſteckt höhniſch die Teufelsfratze ſelbſt. Eine Conſequenz, die ſich bereits, wie wir ſahen, aus der Schelling'ſchen Gottesanſchauung vom Jahre 1809 ergab. Aus letzterer hat Schopenhauer geſchöpft; aus ihr hat er die praktiſche Spitze ſeiner Weltanſchauung gewonnen, die hier in das gerade Gegentheil ihres Ausgangspunktes umſchlägt, und zwar eben durch Erkenntniß, die doch ſelbſt nichts weiter als Schein ſein ſoll.

Unter verändertem Namen und aus der Sphäre phantaſtiſcher Transſcendenz in die Immanenz herübergeſetzt, begegnet uns in der ethiſchen Weltanſicht Schopenhauer's Schelling-Böhme's Wille des Grundes als Wille zum Leben und der Wille der Liebe als Verneinung des erſtern. Der Wille des Grundes (ſagte Schelling) und der Wille der Liebe ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt. Aber der Wille der Liebe kann den Willen des Grundes nicht zerbrechen, weil er ſonſt ſich ſelber widerſtrebte, gegen ſich ſelbſt ſtritt und nicht Liebe ſein könnte. Denn der Wille des Grundes muß wirken, damit die Liebe ſein kann, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire, d. h. damit die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn, der mit dem Eigenwillen der Creatur und dem Willen zum Böſen zuſammenfällt, wie das Licht durch die Finſterniß hindurch bricht und der Geiſt als Wille der Liebe aufgeht, in ihrer Allmacht erſcheine. Darum wirkt im einzelnen Menſchen der Wille des Grundes beſtändig fort und erregt den be-

ſondern Willen, damit im Gegenſatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen und Alles in Allem ſein könne. Um im allgemeinen Willen, dem lauterſten Weſen des Willens, leben zu können, muß der Menſch durch das Feuer der Läuterung hindurchgehen, ſeiner Eigenheit abſterben, um eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu finden.

Dieſe Schelling'ſchen Sätze bilden das Thema für Schopenhauer's Ethik. Setzen wir überall ſtatt Wille des Grundes und Wille der Liebe die Schopenhauer'ſchen Ausdrücke: Wille zum Leben und Verneinung des Willens, ſo haben wir Schelling's Gedanken in Schopenhauer'ſchen Worten. Durch den Orientaliſten Friedrich Majer in das indiſche Alterthum eingeführt, fand er hier auf breiteſter Grundlage der religiöſen Weltanſchauung durchgeführt, was er ſeit 1809 bei Schelling in nuce geleſen hatte. Aber er iſt undankbar genug, der Quelle, aus der er getrunken, ſchnöde den Rücken zu kehren und gegen Schelling eine Polemik zu eröffnen, die jedoch dem Kenner das Urtheil nicht alteriren kann, daß Schopenhauer — abgeſehen von der Weisheit Platon's und der Veda's und den Gedanken Kant's und Fichte's, die er als ſein Eigenthum in den Garten ſeines Syſtemes pflanzte — unter der Maske eines ingrimmigen Gegners nichts deſtoweniger auch Schellingianer war.

Wir werden (ließ ſich der Philoſoph vernehmen) nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſere Zuflucht zu nehmen und dann etwa gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten Etwas, wenn wir mit hohen Augenbrauen vom Abſoluten, Unendlichen, Ueberſinnlichen, und was dergleichen Negationen mehr ſind, ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim ſagen könnte, redeten. Zugedeckte leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. Endlich werden wir ebenſowenig Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das Weſen irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, hiſtoriſch faſſen zu können, was aber der Fall iſt, ſobald in

ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein Werden oder Gewordenſein oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich deutlich oder verſteckt ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden, geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl gar noch ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches hiſtoriſche Philoſophiren liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, eine Abfallslehre oder endlich, aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche, eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehen, Hervortreten aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt. Alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, die Zeit für eine Beſtimmung des Dinges an ſich und bleibt daher bei dem ſtehen, was Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegenſatze des Seienden, nie Werdenden nennt. — Mit dem, was hier gegen Schelling vorgebracht wird, hat Schopenhauer ſich ſelbſt bekämpft. Iſt etwa Verneinung des Willens und Erhebung zum Nichtswollen, worauf die Schopenhauer'ſche vedantiſch-buddhiſtiſche Ethik hinausläuft, etwas anderes, als ein negativer Begriff? Iſt nicht auch bei dem Schopenhauer'ſchen Willen als dem Weltweſen das mythiſch-hiſtoriſche Element, Werden und Entwickelung auf künſtliche Weiſe bemäntelt? Iſt etwa ein Wille als unendliches Streben, das über jede Grenze und Hemmung raſtlos wieder hinaus und als unaufhaltſamer Drang zum Leben ohne bleibendes Ziel vorwärts ſtrebt; der Zeit und dem Werden wirklich enthoben? Wenn der Wille durch die Erſcheinungswelt hindurch ſich manifeſtirt und nach ſeinem Durchgang durch das Erkennen endlich zur Verneinung ſeiner ſelbſt fortgeht, iſt darin nicht ebenfalls ein Anfang, eine Mitte und ein Ende, wenn auch noch ſo fein, verſteckt? Und auch von dem Allen abgeſehen, ſo hat der mit ſeiner Weisheit gegen Schelling ſich breit machende große Philoſoph es gleichwohl nicht verſchmäht, im Schelling'ſchen „Gefaſel" fruchtbare Körnlein

für ſein Miſtbeet der peſſimiſtiſchen Welt aufzuleſen! Kein einziger Gedanke findet ſich bei dem ſo kategoriſch in Vor- und Nachrede ſeines Werkes auf ſeine Originalität pochenden Schopenhauer, der ihm eigen wäre, nur das Potpourri ſelber iſt ſein Originalwerk, denn ſogar das Vierfache der Wurzel des Satzes vom Grunde und die heilige Tetraktys ſeiner vier Bücher iſt nur eine Variation des pythagoräiſchen Weltquadrats und der Baader'ſchen Vierzahl des Lebens abgeſehen! Kant's, Platon's und der Veda's iſt der Mann als ſeiner Lehrmeiſter eingeſtändig, weil ſich bei ihnen das nicht findet, was er von Fichte und Schelling entnommen hat. Letzterer aber iſt er nicht eingeſtändig, um ſie als vermeintliches Originalgenie mit Füßen treten zu können. Er iſt Gegner der Philoſophie der Romantik, ſofern er von einer intellectuellen Anſchauung Nichts wiſſen will, die ſich in den Weltgrund hineinimaginirt; er iſt aber ſelbſt Romantiker, indem er mit ſeinem Steckenpferde, dem Willen, raſtlos durch die Welt des Scheins hindurchjagt, um endlich auf dem Gipfel der Erkenntniß dieſes Scheins angelangt, ſtatt des Zaumes den Schwanz in die Hand zu nehmen. Er will als Antiromantiker von einer Abſolutheit des Bewußtſeins oder der Phantaſie Nichts wiſſen; aber die andere Seite des Ich, der Wille, eignet ſich ihm vortrefflich, um verabſolutirt und zum Weſen der Welt nicht ſowohl hinaufpotenzirt, als vielmehr verdünnt zu werden. Dem Gegner der Romantik erſcheint die Phantaſiewelt des Abſoluten als weſenloſe Schein- und Schattenwelt, und allein der Wille als real; aber dieſe Realität des Willens zum Leben ſelbſt hält dem praktiſchen Phantaſten ſo wenig Stand, daß der hellſehend gewordene Wille den blinden Willen, der Sohn den eigenen Vater verſchlingt. Die bei der Weltbetrachtung verſchmähte intellectuelle Anſchauung der romantiſchen Philoſophie kehrt in anderer Maske auf der Spitze der Weltbetrachtung ihr romantiſches Antlitz wieder hervor, indem ſie das Univerſum nicht sub specie aeternitatis, ſondern als Schleier der Maja ſchaut. Und einſam ſteht der aus Sanſara gerettete Philoſoph des Peſſimismus als der mit verbiſſenem Ingrimm und melancholiſch-mitleidiger Ironie

thatlos in ſich brütende Säulenheilige da, — das in mit leidsvoller Weltverachtung müßig gehende, wiedergeborne ironiſch-geniale Subject der Romantiker!

IV.

In Fries ſchaut das geniale Subject der Romantik als äſthetiſch-optimiſtiſches ſelbſtgefällig in die ſchönſte Welt; in Schopenhauer ſieht es mit asketiſcher Weltverachtung ingrimmig in das große Zuchthaus des Lebens voll Selbſtſucht und Sünde. In Fries ſpiegelt ſich das Ideal der ſchönen Seele, die das Schöne als das Göttliche fühlt und ahnt und glaubt, um im Schauſpiel des Univerſums mit begeiſterter Phantaſie das wiederzugewinnende Paradies zu ſchauen; in Schopenhauer iſt der büßende Weiſe und Heilige Gautama in der Welt des Uebels erſchienen, um als Prediger in der Wüſte Reſignation als das Wort der Erlöſung zu ſprechen.

Auf anderm Wege ſuchten, in gemeinſamem Gegenſatze zur Philoſophie der Romantik, Herbart und Beneke dem Welträthſel beizukommen, indem der Eine mit mathematiſch-metaphyſiſcher, der Andere mit empiriſch-inductiver Methode den Kant'ſchen Gedanken einer Erfahrungsphiloſophie durchzuführen unternahm.

Wir wiſſen, daß Herbart, der nur um ein Jahr jünger war, als Schelling, in den Jahren 1794—1797 in Jena durch Fichte gebildet und zu ernſtem philoſophiſchen Forſchen angeregt worden war und als Student die Blößen von Schelling's philoſophiſchen Erſtlingsſchriftchen ſcharfſinnig aufgedeckt hatte. Nach mehrjährigem Hauslehrerleben in der Schweiz hatte er ſich im Jahre 1802 in Göttingen als Privatdocent der Philoſophie habilitirt und war im Jahre 1809, auf Kant's Lehrſtuhl nach Königsberg berufen worden. Wie er Kant's Geiſtesarbeit beurtheilte, erfahren wir aus einer Rede, die er an Kant's Geburtstage im Jahre 1810 zu Königsberg hielt. Wiſſenſchaftlichkeit (ſo heißt es darin) war es, wohin Kant arbeitete; er ver-

langte Pünktlichkeit der Unterſuchung, wenn ſie auch Peinlichkeit geſcholten würde. Was iſt Wiſſenſchaftlichkeit? Auf allen Blättern von Kant's Hauptwerken findet man immer die Frage: Woher weiß ich das? Immer das Suchen nach den Quellen der Erkenntniß. Wieviel iſt deſſen und was iſt es, das ich urſprünglich weiß? Und wie kann aus dem urſprünglich Gewiſſen ein anderes, weiterausgedehntes Wiſſen abgeleitet werden? Dies ſind die Fragen, ohne deren ſorgfältigſte Erwägung Niemand zur Philoſophie den Eingang findet. Sie führen zuvörderſt auf die Kritik unſrer eigenen Vorſtellungsarten. So mußte Kant die Syſteme beleuchten, die er vorfand; was in ihnen für gewiß galt, ohne doch urſprünglich gewiß zu ſein, noch durch eine ſichere Ableitung aus den erſten Principien gewonnen worden zu ſein, alles dies mußte ſein kritiſches Meſſer wegnehmen. Es genügte ihm nicht, nur die Syſteme zu kritiſiren, er kritiſirte die Vernunft. Was ſollen wir aber davon denken, daß es Kant unternahm, die Vernunft und ihr Vermögen gleichſam auszumeſſen? Lag die Vernunft vor ihm und hielt ſtill, um ſich die Operationen einer Art von überſinnlicher Geometrie gefallen zu laſſen? Iſt die Vernunft anderswo anzutreffen, als im Selbſtbewußtſein? Und giebt jemals das Selbſtbewußtſein die Vernunft und ihr ganzes Vermögen in einer vollſtändigen Offenbarung zu erkennen? Kann man behaupten, die Vernunft ſei ſchon ganz in die Erſcheinung eingetreten, und den künftigen Geſchlechtern ſei nichts Neues mehr vorbehalten, worin ſie als vernünftig ſich ſelbſt erkennen werden? Es ſei ihnen insbeſondere kein anderer Gang der Entwickelung möglich, als jener durch die Blendwerke einer ſich durch entgegengeſetzte und ſich ſchlechthin widerſprechende Behauptungen in ſich ſelbſt aufhebenden Metaphyſik, die Kant kritiſirte? Oder hat Kant die bisherigen mangelhaften Vorübungen des vernünftigen Denkens mit der Vernunft ſelbſt verwechſelt? Und was war es denn zuletzt, was er zu wünſchen übrig gelaſſen hat? Welche Feſſeln hat ein ſo großer Geiſt in Hinſicht der hergebrachten Pſychologie — jener Lehre von Sinnlichkeit, Einbildungskraft,

Verſtand, Vernunft, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, nach deren Abtheilung die Kritik der Vernunft fortſchreitet — noch tragen müſſen! Hätte er doch, anſtatt bei dem matten Schein der gemeinen Pſychologie nach den Erkenntnißquellen zu ſuchen, vielmehr auf dieſe Pſychologie ſelbſt die Frage hingewendet: woher weiß ich das? Woher weiß ich, daß ich eine Sinnlichkeit beſitze? Woher, daß ſich eine Einbildungskraft in mir regt? Woher weiß ich von meinem Verſtand, von meiner Vernunft, als von eben ſovielen unter ſich verſchiedenen und wie von mehreren Seiten her nach eigenthümlichen Geſetzen zuſammenhängenden Potenzen? Wenn ich zu meinen Einbildungen eine Einbildungskraft, zu meinen Erinnerungen ein Gedächtniß, zu meinen Begriffen einen Verſtand, zu den Muſterbegriffen und den Vorſtellungen des Unbedingten eine Vernunft vorausſetze, hinzudenke, hinzudichte: beginne ich da etwas anderes, als wenn rohe Völkerſchaften zum Donner und Blitz den Gott des Donners, zu den Winden den Gott der Winde, zum wogenden Meere den Neptun hinzudichteten? Hier iſt die faule Stelle, der wahre Sitz der Lieblingsvorurtheile des ſogenannten gemeinen und geſunden Menſchenverſtandes, wohin das dringendſte Bedürfniß der Philoſophie einen Kritiker, wie Kant, hätte rufen müſſen. Aber von den Spuren des Meiſters haben die Schüler keine andere ſo ſehr verwiſcht, als die pſychologiſche Spur — nicht ſowohl des Meiſters ſelbſt, ſondern im Grunde nur ſeiner Nachſicht gegen das Alte und Vorgefundene, gegen das, was Er ſtehen ließ, Er, der auch ſo ſchon der Alles Zermalmende genannt wurde! — So urtheilt Herbart über Kant.

Und Kant's Nachfolger in der philoſophiſchen Geiſtesarbeit? wie ſteht es mit ihnen, und wie ſtellt ſich Herbart zu ihnen? Unter unſern Zeitgenoſſen (ſagte Herbart) iſt Fichte bei ſeinen Unterſuchungen über das Ich auf widerſprechende Begriffe geſtoßen und ſuchte ſich mitten durch dieſelben hindurch zu arbeiten, in der Abſicht einen Punkt zu erreichen, von wo aus die unvermeidliche Täuſchung könne erklärt werden. Nun aber giebt es (ſo ſchrieb Herbart

im Jahre 1812) unter uns Perſonen, denen es zum Aergerniß gereicht, daß Fichte ſeinen Namen in die Geſchichte der Philoſophie ſo feſt und tief hineingezeichnet hat. Ich weiß nicht, ſind ſie begeiſtert von der Philoſophie Kant's oder berauſcht von der Hefe des Kantianismus: genug, ihre Stärke äußert ſich unter Andern darin, daß ſie Widerſprüche auszulöſchen glauben, indem ſie von den Geſetzen und Bedingungen reden, unter denen die menſchliche Erfahrung entſteht. Sollen einmal die Knoten aufgelöſt werden, ſo iſt es einerlei, an welcher Stelle im ganzen Gewebe ſie hineingeſchoben werden. In ſpeculativer Hinſicht wenigſtens gilt es dann gänzlich gleich, ob man mit Spinoza die Gottheit aus Denken und Ausdehnung zuſammenſetze, oder mit den Materialiſten die Seele aus Atomen, oder mit Kant die Materie aus Repulſion und Attraction; ob man den Urſprung der Erkenntniß aus ſchwingenden Gehirnfibern oder aus einer Selbſtentwickelung der Seele, ob man den Urſprung der Seele aus der Freiheit oder aus dem Schickſale erkläre. Soll eine Virtuoſität in dieſer Art, Widerſprüche auszulöſchen, erreicht werden, ſo ſehe ich nicht, wie ſich noch Jemand weigern kann, Herrn Schelling den erſten Platz einzuräumen. Dieſer iſt der erſte und einzige, der metaphyſiſchen Unſinn mit wahrer poetiſcher Freiheit zu miſchen und zu formen weiß, ſo daß durch ihn und ſeine Unfähigkeit, das Denkbare vom Undenkbaren zu unterſcheiden, die Philoſophie in den Rang jenes berühmten Göthe'ſchen Mährchens von den goldſchüttenden Irrlichtern und dem mächtigen Schatten des Rieſen iſt erhoben worden. Schelling hat es in der Polemik weiter gebracht, als in der Philoſophie; in ſeinen Schriften habe ich Nichts von Speculation gefunden; denn Speculation iſt keineswegs eine Art von Dichten in der überſinnlichen Welt, wozu man viel Genie, aber keine Methode brauche. Zum Schelling'ſchen Amalgama ſind aus Spinoza und Andern die Stoffe geborgt. Den berühmten Salto mortale kann ich mir aus ſpeculativen Verlegenheiten erklären. Ich begreife, daß — nachdem die Forſchung zwar tief eingedrungen, aber nicht durchgedrungen

und etwas voreilig die Hoffnung, noch künftig durchzudringen, aufgegeben iſt — für ein zartes und faſt allzuweiches Gemüth kaum etwas anderes übrig bleiben möge, als ein Herz zu faſſen zu dem rettenden Sprunge, dem jetzt von ſo vielen Seiten geforderten: a Jove principium. —

Auf Veranlaſſung zweier über ihn erſchienenen Recenſionen ließ Herbart 1814 eine kleine Schrift drucken: „Ueber meinen Streit mit der Modephiloſophie dieſer Zeit". Der Modephiloſoph (ſagt darin Herbart, und wir können ganz in ſeinem Sinne dafür auch ſagen: der Philoſoph der Romantik) erlaubt ſich bei jedem Einzelnen an Alles zu denken, auf jedem Punkte der Peripherie zugleich im Centrum ſtehen zu wollen. Er ſpricht vom Unendlichen und Ewigen in Einem Athem; ja, er glaubt ſchon zu ſterben, wenn er nicht das Endliche zugleich als unendlich und umgekehrt denken ſoll. Ich dagegen fordere, daß jeder Gedanke ſeine eigene Stelle im Syſteme habe, daß man die Anfänge des Syſtems nicht im Unendlichen, ſondern im Allbekannten ſuche, weil nur aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden iſt. Ich verlange weiter, daß man die Prinzipien der Wiſſenſchaft nicht für unmittelbare Erkenntniſſe eines Realen halte; denn das Reale iſt das Streitige, das Allbekannte aber ſind die Erſcheinungen. Drittens endlich fordere ich, daß man Achtung haben ſoll für fremde Syſteme, die ſich nicht wollen unter einander mengen laſſen; ich verlange, daß man entweder teleologiſche Betrachtungen anſtelle mit Platon, oder dergleichen für thöricht erkläre mit Spinoza, oder daß man die Dinge an ſich ſammt der abſoluten Subſtanz als dem Träger des Natürlichen zugleich und des Geiſtigen verwerfe mit Fichte, oder daß man ein eigenes Syſtem habe und deſſen Unterſchied genau angebe, damit Anderer geiſtiges Eigenthum unberührt bleibe. Die Modephiloſophen aber können nichts, als durcheinander mengen. —

Und nach ſolchen mit der klarſten Beſonnenheit von Herbart bezeichneten Stellung ſeines philoſophiſchen Strebens im Gegenſatz gegen die Philoſophie der Romantik, wohin geht die Richtung ſeiner eigenen poſitiven Leiſtungen?

Seit ſeiner Königsberger Profeſſur hatte Herbart ernſtliche und mühſame Anſtrengungen im pſychologiſchen Gebiete gemacht, dem ſeine ebenſo angeſtrengten Bemühungen um die Metaphyſik den Unterbau geben ſollten. Wie er über die Ungründlichkeit der frühern Pſychologie urtheilte, liegt in ſeinen oben mitgetheilten Aeußerungen über den Punkt, da die Blößen von Kant's Kritik in der Vernunft liegen. Als Proben einer beſſern Pſychologie hatte er zunächſt einzelne ſpecielle Gegenſtände behandelt, worin die eigenthümliche Phyſiognomie ſeines pſychologiſchen Standpunktes bereits ſichtbar wurde. Er gab nämlich im Jahre 1811 pſychologiſche Bemerkungen zur Tonlehre und 1812 eine pſychologiſche Unterſuchung über die Stärke einer gegebenen Vorſtellung als Function ihrer Dauer betrachtet. Schon hieraus iſt das Ziel zu erſehen, wohinaus Herbart im pſychologiſchen Gebiete ſtrebte. Es galt, einen gelegentlich in der Vorrede zu ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen zur Naturwiſſenſchaft von Kant hingeworfenen ahnungsvollen Gedanken wahr zu machen, nämlich in der empiriſchen Seelenlehre eine Erweiterung der Erkenntniß dadurch zu erreichen, daß Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Geſetze inſofern anzuwenden ſei, als man das Geſetz der Stetigkeit in dem Abfluſſe der innern Veränderungen in Anſchlag brächte. Er bezeichnete dieſen, als Anwendung der allgemeinen Metaphyſik ſich darſtellenden pſychologiſchen Standpunkt im Jahre 1813 in ſeinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philoſophie in folgenden Grundzügen: Alle unſere Vorſtellungen ſind Selbſterhaltungen der Seele, als eines einfachen Weſens. Alle Geſetze des Denkens, Wollens und Fühlens entſpringen lediglich aus der Einheit der Seele und den Gegenſätzen unter ihren Selbſterhaltungen. Der allgemeinſte Erfolg dieſer Gegenſätze iſt, daß die Vorſtellungen ſich gegenſeitig zum Theil oder auch ganz in ein Streben vorzuſtellen verwandeln und als ſolches auch alsdann fortdauern, wenn ſie nicht im Bewußtſein ſind. Bei Weitem der allergrößte Theil unſerer Vorſtellungen iſt in jedem beſtimmten Zeitpunkte in demſelben Zuſtande der Hemmung, worin ſich alle Vorſtel-

lungen im tiefen Schlafe befinden. Die Gesetze der Hemmung, sowie der Wiedererweckung der Vorstellungen sind mathematischer Bestimmungen fähig, und die ganze Psychologie muß als ein Theil der angewandten Metaphysik und Mathematik behandelt werden. Es ist zu hoffen, daß die psychologischen Probleme dem Calcul unterworfen werden können. Mit Hülfe der mathematisch-psychologischen Betrachtungen ist man im Stande, die Frage zu beantworten, wie es möglich ist, Etwas als außer- und nacheinander vorzustellen, während in der Seele selbst die Vorstellungen weder räumlich geordnet sein können, noch nach einander folgen dürfen, insofern ein Successives und die ihm zugehörige Zeitstrecke auf einmal überschaut werden soll. Wollen, Fühlen, Urtheilen mit Beifall oder Mißfallen sind Zustände der zum Theil gehemmten und strebenden Vorstellungen, und es gehören dazu keine besondern Seelenkräfte, sondern jede Vorstellung kann in dergleichen Zustände gerathen, und es giebt kein Vorstellen, womit nicht etwas vom Wollen und Fühlen verbunden wäre. Die psychologische Freiheit ist eine Fähigkeit, sich über manche Wirkungen des psychologischen Mechanismus ebensowohl, als über die Aufregungen von Außen zu erheben. Aber diese Selbstbestimmung ruht nicht auf einer unendlichen Reihe früherer Selbstbestimmungen, noch auf einem absoluten Werden; sondern in ihr wirkt vollkommen gesetzmäßig die Kraft und die richtige Verbindung der zuvor erlangten und ausgebildeten Vorstellungen. —

Nachdem Herbart im Jahre 1816 in einem „Lehrbuch der Psychologie" einen vollständigen Umriß der ganzen Psychologie gegeben und, an die gewöhnlichen psychologischen Vorstellungsarten anknüpfend, dargelegt hatte, was an deren Stelle treten müsse; folgte im Jahre 1822 eine kleine Schrift „über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden", und in den Jahren 1824 und 1825 Herbart's wissenschaftliches Haupt- und Meisterwerk: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik". Die Absicht dieses Werkes ging dahin, eine Seelenforschung herbeizuführen, welche der Natur-

forſchung gleiche, inſofern dieſelbe den völlig regelmäßigen Zuſammenhang der Erſcheinungen überall vorausſetze und ihm nachſpüre durch Sichtung der Thatſachen, durch behutſame Schlüſſe, durch gewagte, geprüfte, berichtigte Hypotheſen, endlich wo es irgend ſein kann, durch Erwägung der Größen und durch Rechnung. Alle vorgebliche Identität von Real- und Idealprinzip (ſagt Herbart) läugne ich ſchlechthin und betrachte jede Behauptung der Art als einen Schlagbaum, wodurch der Weg zur Wahrheit gleich Anfangs verſperrt wird. Alles unmittelbar Gegebene iſt Erſcheinung; alle Erkenntniß des Realen beruht auf der Einſicht, daß das Gegebene nicht erſcheinen könnte, wenn das Reale nicht wäre. Die Schlüſſe aber von der Erſcheinung auf das Reale beruhen nicht auf eingebildeten Formen des Anſchauens und Denkens, dergleichen Manche im Raum und in der Zeit, ja ſogar im Cauſalgeſetze oder noch allgemeiner in einem ſogenannten Satze des Grundes zu finden glauben. Wäre dies, dann müßten die Schlüſſe von der Erſcheinung auf das Reale für ein bloßes Ereigniß in unſerm Erkenntnißvermögen gelten. Prinzipien der Pſychologie ſind diejenigen Thatſachen des Bewußtſeins, aus welchen die Geſetze deſſen, was in uns geſchieht, können erkannt werden. Thatſachen des Bewußtſeins ſind im engſten Sinne nur die beobachteten; daher rechnen wir zu den Thatſachen des Bewußtſeins nur alles wirkliche Vorſtellen. Die ganze Pſychologie iſt nichts anderes, als Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Thatſachen, Nachweiſung des Zuſammenhanges und der Beziehungen deſſen, was ſich wahrnehmen ließ, vermittelſt deſſen, was die Wahrnehmung nicht erreicht, nach allgemeinen Geſetzen. Die in der Beobachtung unmittelbar ſich findenden Gegenſätze und Hemmungen unſerer Vorſtellungen unter einander bilden den Hauptſtamm der Forſchung.

Erklärt nun Herbart ausdrücklich, daß die Beobachtung dieſer Gegenſätze nicht nothwendig von einer vorgängigen Unterſuchung des Ich abhängt, ſo tritt in der That bei Herbart das Problem des Ich erſt im Verlauf ſeiner pſychologiſchen Unterſuchungen an einer beſtimmten Stelle

auf, wo es ſeine Löſung findet, und was er beim Beginne derſelben darüber vorbringt, hat im Grunde nur die Bedeutung, darauf hinzuweiſen, daß die den Inhalt der innern Wahrnehmung bildenden Vorſtellungen und ihre Bewegung am Ich einen Träger haben, der wenn nicht als Vehikel, doch als Rahmen dienen ſoll für die Grundlinien einer Statik und Mechanik der Vorſtellungen.

Warum iſt dies nicht ſchon längſt unternommen worden? fragt Herbart. Die pſychologiſchen Größen ſind nicht dergeſtalt gegeben, daß ſie ſich meſſen ließen; dies ſchreckt von der Rechnung ab, jedoch mit Unrecht. Denn man kann die Veränderlichkeit gewiſſer Größen und ſie ſelbſt, ſofern ſie veränderlich ſind, durch die Analyſis des Unendlichen in der höhern Mathematik berechnen, ohne ſie vollſtändig zu beſtimmen. Man kann ferner Geſetze der Größenveränderung hypothetiſch annehmen und mit den berechneten Folgen aus den Hypotheſen die Erfahrung vergleichen. Sind die einzelnen Erfahrungen wenig genau, ſo iſt dagegen ihre Menge in der Pſychologie unermeßlich groß, und es kommt nur darauf an, ſie geſchickt zu benutzen. Die Schwierigkeit des Meſſens kommt daher für's Erſte nicht in Betracht. Wohl wird durch das Schwanken und Fließen der pſychologiſchen Thatſachen der Anfang der Unterſuchung ſehr erſchwert; denn was ſoll man aus jener allgemeinen Schwankung dergeſtalt herausheben, daß man es mit Sicherheit geſondert betrachten könne? Von den Objecten aus und durch ſie ſelbſt geleitet können wir allein zu uns ſelbſt, zum Selbſtbewußtſein kommen. Nur in dem fremden Objectiven kann der Grund liegen, weshalb wir aus dem Vorſtellen deſſelben herausgehoben werden. Das Vorgeſtellte ſelbſt in ſeiner Mannigfaltigkeit muß von ſolcher Beſchaffenheit ſein, daß es uns auf gewiſſe Weiſe aus dem Vorſtellen ſeiner ſelbſt herausverſetzt. Da nun kein Vorſtellen für ſich einzeln genommen uns aus ſich herausverſetzen kann, ſo bleibt nichts anderes übrig, als daß verſchiedenes Vorſtellen ſich gegenſeitig vermindere, daß eins uns aus dem andern herausverſetzt. Es müſſen alſo die mannigfaltigen Vorſtellungen

ſich unter einander aufheben und entgegengeſetzt ſein, wenn die Ichheit möglich ſein d. h. die Vorſtellung Ich nicht hinzukommen, ſondern aus dem, was ſchon da iſt, werden ſoll. Sobald entgegengeſetzte Vorſtellungen in einem und demſelben vorſtellenden Weſen vereinigt ſind, wird aus Vorſtellungen ein Streben, vorzuſtellen. Unter mehreren, einander entgegengeſetzten Vorſtellungen muß aber die Hemmung gegenſeitig ſein, und die Thätigkeiten des Vorſtellens müſſen in eben dem Grade in Strebungen verwandelt werden. Die Vorſtellungen erſcheinen hier als wider einander wirkende Kräfte; aber alle Kraftäußerung entſteht ihnen nur in dem Maße, als ſie gehemmt werden. Die Eigenſchaft des Strebens vorzuſtellen geht erſt hervor in der Hemmung durch ein hinzukommendes Entgegengeſetztes. Erſt im Zuſammentreffen mit einer andern ihr entgegengeſetzten Vorſtellung erhält eine jede die Activität, wodurch ſie über ſich hinausgeht; ſie drängt die andere, weil ſie von der andern gedrängt wird; beide aber drängen einander vermöge des unter ihnen ſtehenden Gegenſatzes. Die Hemmungen, als unmittelbare Erfolge der Gegenſätze, müſſen ſich, wie dieſe, gradweiſe abſtufen. Daß alſo Vorſtellungen Kräfte werden, dies hat ſein Maß und zwar ein veränderliches Maß, weil die Größe des Gegenſatzes Veränderungen zuläßt. Die Verdunkelung der Vorſtellung, die Verwandlung derſelben in ein bloßes Streben, vorzuſtellen, hat ſo viel Aehnlichkeit mit der Bewegung, daß es gar nicht befremdend ſein kann, wenn die Theorie von den Geſetzen der Verdunkelung und dem Wiederhervortreten der Vorſtellungen in's Bewußtſein ſich der Theorie von den Bewegungsgeſetzen der Körper im Ganzen ähnlich geſtaltet, wenn wir den Unterſchied der Statik und Mechanik auch hier wieder finden.

Die erſten Linien einer Statik und Mechanik des Geiſtes, als einer Lehre vom Gleichgewicht und von der Bewegung der Vorſtellungen, enthält nun die Herbart'ſche Pſychologie in ihrem erſten Theil. Schelling hatte im Jahre 1798, da er noch mit Gedankenembryonen ſchwanger ging, den zuerſt von Novalis ausgeſprochenen Gedanken hinge-

worfen, daß die Methode der Mathematik auf Philoſophie angewandt werden und alle Wiſſenſchaft ſich endlich in Mathematik auflöſen müſſe. Dieſen von ihm hingeworfenen und in ſeiner Fruchtbarkeit und ſeiner Tragweite nicht weiter beachteten Gedankenbrocken hat Herbart in Bezug auf die Pſychologie auszubeuten den erſten Verſuch gemacht. Und er hat ihn mit einer Schärfe, Beſtimmtheit und Klarheit durchgeführt, welche alle Bewunderung und Anerkennung verdient. Der Gedanke einer Mathematik des Ich ſteht ſeitdem der pſychologiſchen Wiſſenſchaft als ihr nothwendiges Strebeziel vor Augen, wenn auch Herbart ſelbſt in der Ausführung noch hinter demſelben zurückgeblieben iſt. Aller Pſychologie der philoſophiſchen Romantiker iſt damit ein- für allemal der Todesſtoß gegeben. Die Hemmungen, Verknüpfungen und Verſchmelzungen der Vorſtellungen, ihr Sinken und Wiederhervortreten über die Schwelle des Bewußtſeins, und ihr zeitliches Entſtehen: dies bildet den Inhalt von Herbart's bahnbrechenden Unterſuchungen in dem erſten Theil ſeines Werkes. In der Einleitung zum zweiten, analytiſchen Theile wird, was von den einzelnen Vorſtellungen bewieſen worden, in vergrößertem Maßſtabe auf ganze Vorſtellungsreihen angewandt, da ſich ja im Bewußtſein Tauſende und Millionen von Vorſtellungen finden, die ſich hemmen und compliciren, verſchmelzen, verweben und reproduciren. Die Reſultate der Complicationen und Verſchmelzungen von Vorſtellungen drücken jene Formen aller Erfahrung aus, die von dem Inhalte der Empfindung unabhängig a priori in uns zu liegen ſcheinen. Die ſogenannten Seelenvermögen ſind nichts als Zuſtände des Bewußtſeins, deren Erklärung ſich in den Geſetzen des Stehens und Steigens der Vorſtellungen findet. Die Entſtehung der Raum- und Zeitvorſtellung, d. h. wie wir dazu kommen, uns die Dinge in Reihenformen räumlich und zeitlich vorzuſtellen; die Ausbildung des höhern Erkennens durch Bildung von Begriffen, Urtheilen, Kategorien aus den Vorſtellungsreihen; die Art und Weiſe, wie wir die Welt auffaſſen, wie verkehrte Erfahrungsbegriffe (Irrthümer) entſtehen;

der pſychologiſche Urſprung der äſthetiſchen und praktiſchen Ideen: dies bildet dann weitere Themata der fortſchreitenden pſychologiſchen Unterſuchung, die ihren eigentlichen Gipfel und Abſchluß in der Lehre vom Selbſtbewußtſein oder vom Ich findet.

Hier aber iſt der Punkt, wo der realiſtiſche Erfahrungsphiloſoph durch das Fichte'ſche Phantom vom Ich in die Schlingen der philoloſophiſchen Romantik geräth und trotz Kant's Kritik der pſychologiſchen Idee in ſeinem modificirten Carteſianiſchen Dualismus von Seele und Leib ſchließlich ſtecken bleibt. Trotzdem aber hat Herbart mit ſeiner ſcharfſinnigen Analyſe des Selbſtbewußtſeins die pſychologiſche Forſchung mehr gefördert, als die ganze Schelling-Hegel'ſche Schule.

Das Ich (ſagt Herbart) iſt ein Punkt, der nur inſofern vorgeſtellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn als ihr gemeinſam Vorausgeſetztes zurückweiſen. Kein Wunder, daß es ein dunkler Punkt iſt! Und ſelbſt blos und lediglich als ein Wiſſen von ſich finden wir niemals im Selbſtbewußtſein; immer ſchiebt ſich vielmehr eine individuelle Beſtimmung ein: man findet ſich denkend, wollend, fühlend, leidend, handelnd. Iſt nun dieſe individuelle Beſtimmung etwas Fremdes im Ich, wodurch es verfälſcht, verunreinigt wird? In der zeitlichen Wahrnehmung kann ich überhaupt nicht Mich als denjenigen finden, der ich eigentlich bin; bis zum wahren Kern unſers eigentlichen Selbſt kann dieſe Wahrnehmung unſers zeitlich beſtimmten Individuums die Selbſtbeobachtung nicht durchdringen. Denn erſtens finde ich mich in keiner augenblicklichen Wahrnehmung auch nur als Individuum, vielmehr muß die Erinnerung zu Hülfe kommen: ich ſetze mich als bekannt aus voriger Zeit in jedem neuen Moment voraus. Zweitens ſind die individuellen Beſtimmungen meiner ſelbſt ein Aggregat, welches allmählich angewachſen und noch jetzt im Fortwachſen begriffen iſt; richtet ſich nun aber die Ichheit nach dieſem Aggregate, ſo wird ſie unaufhörlich verändert und niemals vollendet, während wir uns im Selbſtbewußtſein

als ein Bekanntes, Beſtehendes und ſchon Vorhandenes ſehen. Drittens beſitzt ein Aggregat keine reale Einheit, ſondern iſt Vieles, von mir ſelbſt aber rede ich als von Einem und einem Realen. Ferner würde die ganze Summe meiner individuellen Zuſtände keine Perſönlichkeit bilden, wofern nicht ein Subject vorhanden wäre, welchem jene individuellen Beſtimmungen zum innerlichen Schauſpiele dienten. Weiterhin iſt es für dieſes Subject, für das Wiſſen um uns ſelbſt zufällig, was als Gewußtes ſich darbieten möge; darum abſtrahirt man von den beſondern Beſtimmungen des Gewußten und faßt blos das Verhältniß des innerlichen Wiſſens zu irgend einem beliebigen innern Verlauf von Erſcheinungen als den Charakter der Ichheit auf. Aber auch dieſe Abſtraction reicht noch nicht hin; denn das Ich fände ſich ſo als eine Reihe wandelbarer Erſcheinungen, wenn ſchon ohne nähere Beſtimmung, was für eine Reihe dies ſein möge, folglich muß auch der allgemeine Begriff dieſer Mannigfaltigkeit aus der Ichheit ausgeſchieden werden, um das reine Ich zu gewinnen. Daraus entſteht ein Begriff von uns ſelbſt, der ſich näher betrachtet mit gar keinen Zufälligkeiten, weder vergangenen, noch künftigen verträgt. Trotz jener weitgetriebenen Abſtraction aber verbergen ſich die Beziehungen der Ichheit auf die Individualität nur, ſind aber nichtsdeſtoweniger vorhanden, und die Speculation hat eben dieſe Beziehungen in ihrer Nothwendigkeit zu offenbaren. Daraus ergiebt ſich, daß der Begriff des Ich, der ein täuſchendes Erzeugniß unſers Denkens war, einer Verbeſſerung bedarf. Was muß nun in dieſem Begriffe verändert und was hinzugedacht werden? Je nachdem die Reihen von Vorſtellungen beſchaffen ſind, welche im Ich zuſammentreffen und ſich kreuzen, danach richtet es ſich, wie der Menſch ſich in dieſem Augenblicke ſieht. Wirklich ſchwankt das Ich unaufhörlich, denn alle dieſe Beſtimmungen fallen in den Punkt, welcher Ich heißt. Das Ich bedarf eines von ihm zu unterſcheidenden Objects, und das Ich kann gleichwohl kein von ihm unterſchiedenes Object als ſich ſelbſt anſehen. Es kann ein geliebenes Object immer wieder

ausgesondert und ein anderes und wieder anderes eingeschoben werden; die Ichheit ruht also auf einer mannigfaltigen objectiven Grundlage, wovon jeder Theil zufällig ist, sofern die übrigen Theile dem Ich noch immer zur Stütze dienen würden, falls jener weggenommen wäre. Nur in diesem fremden Objectiven kann der Grund liegen, weshalb wir aus dem Vorstellen desselben herausgehoben werden, d. h. unser Vorgestelltes selbst muß uns auf gewisse Weise aus dem Vorstellen seiner selbst herausversetzen. Da nun kein Vorstellen, für sich einzeln genommen, uns aus sich hinausversetzen kann, so bleibt nichts übrig, als daß verschiedenes Vorstellen sich gegenseitig vermindere, daß eins uns aus dem andern herausversetzt. Es müssen also die mannigfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll. —

Nachdem nun Herbart im weitern Verlauf seiner Untersuchung die Art und Weise und die Schritte bezeichnet hat, durch welche der Mensch in seiner Entwickelung vom Kind heraus allmählich zur Ichvorstellung gelangt, faßt er das Resultat in folgenden Sätzen zusammen: Die Complexion von Merkmalen, die sich zusammensetzt aus den Wahrnehmungen des eigenen Leibes, den Gefühlen der körperlichen Lust und Unlust, den Vorstellungen von Bildern äußerer Dinge, welche Bilder als dem Leibe inwohnend und mit ihm umherwandernd angesehen werden, — diese Complexion wird durch die Wahrnehmungen des eigenen Leibes zu einem räumlichen Mittelpunkt aller Ortsbestimmungen. Sodann bezeichnen die körperlichen Gefühle unaufhörlich ein Etwas, das nur an diesem Orte gegenwärtig ist; sie unterscheiden dieses Etwas von allem Andern, was sich außer diesem Orte befindet. Und dieser nämliche bewegliche Ort ist der Sammelplatz aller der Bilder von äußern Dingen, die ihm inwohnen. Diese Bilder werden eben dadurch ein Inneres im Gegensatze gegen die äußern Dinge. Dieser Sammelplatz umgiebt sich mit ausfahrenden und eingehenden Strahlen vermöge der Verabscheuungen und Begehrungen. Ebendaselbst erscheint auch der Anfangspunkt aller der Be-

wegungen, die physiologisch mit körperlichen Gefühlen und durch diese psychologisch mit den Regungen des Begehrens zusammenhängen. Eben dahin endlich wird auch das innerlich Wahrgenommene mit allen seinen nähern Bestimmungen verlegt. Diese Complexion von Merkmalen, die an der Auffassung des eigenen Leibes ihre Grundlage hat, bekommt im Laufe der Zeit unaufhörlich neue Zusätze, sie erfüllt, verdichtet und verfestigt sich immer mehr. Die hinzutretende Auffassung des Abwesenden und Vergangenen zusammengenommen vollendet die Ablösung der eigenen Person von der Umgebung, und jede wechselnde Umgebung erscheint dem Menschen für sein eigenes Selbst mehr und mehr als zufällig. Auf der andern Seite aber zeigen sich auch die Bilder äußerer Dinge, sammt der Möglichkeit, dergleichen aufzunehmen, und sammt dem Begehren, Wirken und innern Wahrnehmen als etwas Zufälliges für den Leib. Und so bekommt die Anfangs so inhaltsvolle Complexion zu ihrem (seinen nähern Bestimmungen nach unaufhörlich wechselnden) Hauptcharakter das Vorstellen sammt dem damit innigst verflochtenen Begehren und Fühlen. Als Raumwesen gehört der Leib mit zum Ich; als Zeitwesen hat Jeder seine Lebensgeschichte. In den Inhaltsbestimmungen der Vorstellung Ich liegt ein Vorwärtsgehen, und durch sie wird das Ich als ein sehr zusammengesetzter Trieb gedacht, der nach außen thätig ist. Wird nun vom äußern Handeln abstrahirt, so bleibt statt der nach außen gehenden Thätigkeit ein bloßes Wissen, das nun keinen Gegenstand mehr hat, und damit haben wir den reinen Begriff des Ich als ein Wissen des Wissens, wie ihn Fichte bestimmte. Aber so gewiß sich das Ich wollend und handelnd findet, muß auch das Gegentheil eintreten; das Ich empfindet sich, und genießend wie leidend giebt es sich der Empfindung hin. In diese Seite des Ich, die Hingebung, konnte sich Fichte nicht finden. Das wahre Ich ist dasjenige, in welchem Hingebung und Thätigkeit zum Gleichgewicht gelangt sind. Aber die philosophische Reflexion findet nun, daß die Wahrnehmung der eigentlich beharrlichen Grundlage des Ich, der

eigentlichen Seelenſubſtanz mangle und hinzu gedacht werden müſſe. Ich bin von meiner Exiſtenz auf's Innigſte überzeugt. Dieſes gewiß Exiſtirende, was iſt es nun? Wir nehmen aus der Metaphyſik den Begriff der Seele hinzu, als eines einfachen, urſprünglich nicht vorſtellenden, ſeiner Qualität nach freilich unbekannten Weſens, deſſen Selbſterhaltungen aber gegen mannichfaltige Störungen durch andere Weſen unter Umſtänden Acte des Vorſtellens ergeben. Das vorſtellende Subject, als einfache Subſtanz, führt mit Recht den Namen Seele. Jede Vorſtellung hat zu ihrer Urſache das Zuſammen der Seele mit andern, ſie ſtörenden Weſen, ein Zuſammen freilich, das der Seele äußerlich und zufällig iſt. Die Seele, als dieſe einfache Subſtanz, iſt der Träger der Ichheit. Wie werden wir nun mit dieſer Seele den Leib in Verbindung ſetzen? —

Damit iſt Herbart bei dem Punkt angelangt, gegen den ſich die Kant'ſche Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft mit ihrem Alles zermalmenden Scharfſinn gerichtet hatte: ſie iſt für Herbart nicht da, ſie iſt ihm ein leeres Luftgeflecht geweſen. Die ſo gründliche und ſcharfſinnige Ableitung der Entſtehung der Ichvorſtellung endigt mit der Rückkehr zu der von Kant hingerichteten Hypoſtaſe einer beſondern Seelenhypoſtaſe, und der Carteſianiſche Dualismus von Seele und Leib als von einander unterſchiedener und gegen einander ganz gleichgültiger Weſen iſt auf einem langen Umwege wieder eingeſetzt. Das Problem des Ich war es, an welchem ſich die Wiſſenſchaftslehre entzündete, um als philoſophiſche Romantik ihren Lauf zu beginnen. Fichte ſo wenig, als Schelling und Fries, und Schopenhauer noch viel weniger hatten daſſelbe gelöſt. Der kräftigſte und ſcharfſinnigſte Gegner der philoſophiſchen Romantik nahm es auf und unterwarf es einer empiriſch-analytiſchen Unterſuchung, die an Gründlichkeit über Fichte's und Schelling's Abſtractionen, wie über die Halbheiten von Fries und Schopenhauer weit hinausliegt, weil ſie ſich ſtreng auf dem Boden des Gegebenen, der Erſcheinungen hielt. Und am Ende der Unterſuchung werden wir

gewahr, daß der Zopf der Romantik ihm hinten hängt. Aller Warnungen Kant's ungeachtet, jene letzte Spitze der Abstraction, das Ich, das Vorstellen als solches, ja nicht für ein reales Wesen zu nehmen und solches den Vorstellungen als Subject unterzuschieben, wird solches gleichwohl in den Begriff des Ich hinzugedacht, d. h. hinzugedichtet. Freilich fehlt ein solches reales Wesen als Träger der Vorstellungen, sobald von Beziehungen der Ichheit auf die Individualität gesprochen wird, anstatt daß das Ich als der Act der Beziehung, als das Beziehen selbst, gefaßt worden wäre. Als ob die eigentlich beharrliche Grundlage des Ich oder der Träger des Vorstellens bis zu der höchsten Spitze seiner Abstractionen hinauf nicht bereits an dem realen Complex der Leiblichkeit vorläge! Als ob nicht dieser die geforderte mannichfach objective Grundlage wäre, auf welcher die Ichheit, das Vorstellen des Vorstellens, ruht! Nur dann freilich, wenn erst die Abstraction das Ich von diesem seinem leiblichen Träger losgelöst und in's Leere für sich hingestellt hat, hat die hinterher kommende Reflexion leicht entdecken, daß eine beharrliche Grundlage für dieses hohle Abstractum fehle. Am Leibe aber, der doch nach Herbart selbst ein Zusammen von realen Wesen darstellen soll, hat die Ichheit die verlangte beharrliche reale und objective Grundlage wenigstens ebensolange, als ein Innewerden der Thätigkeit des Ich für uns möglich ist. Die Kritik des Blendwerks und der Trugschlüsse, in welche sich die reine Vernunft bei der psychologischen Idee verwickelt, findet sich in dem Kant'schen Werke so vollständig und erschöpfend nach allen Seiten hingeführt und gegen alle mögliche Einwände so gesichert, daß es in der That unbegreiflich ist, wie ein Mann von Herbart's Gründlichkeit und Scharfsinn dazu kommen konnte, seine meisterhafte Analyse der Ichvorstellung mit einer papierenen Krone zu entstellen, mit einer Täuschung zu schmücken, die für Jedermann offen liegt, der sich zu Kant's Prinzipien bekennt. Um so unbegreiflicher ist dieser Rückfall von letzteren, da sich in Herbart's Metaphysik nicht die geringste Nöthigung dazu findet, im Leibe als einem Zusammen von

vielen einfachen realen Wesen ein einzelnes solches für sich als Seelenwesen herauszuheben. Eine logische Nöthigung hierzu ist ebensowenig vorhanden, als zur Annahme eines die Unendlichkeit aller realen Wesen im Universum umfassenden Einen urrealen Wesens, als Urhebers alles Seienden. Folgerichtig durchgeführt hat die Herbart'sche Weltanschauung für ein höchstes Wesen oder Eine absolute Substanz als Inbegriff aller Weltwesen so wenig einen Platz, wie für ein Seelenwesen als Träger der im Ichgedanken zusammengefaßten Vorstellungen des Menschen. Der ganze, vom Verhältniß der Seele und des Leibes handelnde Schlußabschnitt der Herbart'schen Psychologie ist nichts als ein Abfall von seiner eigenen metaphysischen und psychologischen Methode, nach deren Consequenz uns zur Annahme einer Urmonade und eines besondern Seelenwesens alle Data fehlen. Und die Lorbeern, welche der Herbart'schen Philosophie „am Grabe Hegel's zu grünen anfingen", werden darum nicht früher welken, weil diese Philosophie keinen Urgrund der Dinge an die Spitze stellt und keine „Naturgeschichte Gottes" kennt, sondern nur am Schlusse ein zweifelhaftes Plätzchen für den Allein-Realen hat, der im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlasse, als ob er keinen Theil an ihr habe. Nicht-getäuscht aber hatte den Nachfolger Kant's in Königsberg sein Vorgefühl, daß seine Psychologie erst nach einem oder ein Paar Jahrzehnten anfangen werde zu wirken, dann nämlich, wann die Umwandlung dessen, was zu seinen Lebzeiten die Köpfe trübte — die philosophische Romantik und Phantastik — soweit vorgeschritten sein werde, daß die Natur der Sache Einen oder den Andern von selbst auf die von Herbart zuerst betretene Bahn hinleiten könne. Denn (sagt Herbart) von der Erfahrung gehen wir aus, zur Erfahrung kehren wir zurück; und alle Speculation, die nicht auf einem festen, d. h. unbestreitbar gegebenen Grunde beruht, ist leeres Hirngespinnst. —

Gleichermaßen, wie Herbart, hat auch Beneke das Herz der Philosophie in der Psychologie gefunden; gleich jenem hat auch er, die Kant'sche Tendenz fortführend, neue

Aussichten in die Psychologie eröffnet; aber ohne Schule zu machen unter Philosophen vom Fach, blieb er einsam und vereinzelt stehen ein Menschenalter hindurch bis zu seinem räthselhaften Verschwinden am 1. März 1854. Nachdem der zwei und zwanzigjährige junge Mann schon 1820 mit einer „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" und einer „Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft" vorm philosophischen Publikum seine wissenschaftliche Physiognomie kund gegeben hatte, trat er im Winter 1820—1821 als Privatdocent zu Berlin auf, als dort Hegel eine gewaltige Anziehungskraft auf die Geister auszuüben und Schule zu machen begonnen hatte. Kaum war der junge empirische Philosoph in die Atmosphäre der Philosophie des Absoluten eingetreten, als seine „Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundlegung zur Methaphysik der Sitten" (1822) die Veranlassung gab, daß ihm die Fortsetzung seiner Vorlesungen für den Sommer untersagt wurde. Schon hatte er als „Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik" eine kleine Schrift „Neue Grundlegung der Metaphysik" erscheinen lassen, als ihm durch den Minister Altenstein, den Freund und Gönner der Hegel'schen Philosophie, bedeutet wurde, daß das Ganze seiner Philosophie zum Anstoß gereiche, indem eine Philosophie, die nicht Alles auf's Absolute beziehe, gar keine Philosophie sei und als solche nicht geduldet werden könne. Damit war deutlich genug die Hegel'sche Philosophie im Jahre 1822 zur preußischen Staatsphilosophie erklärt worden. Die Weimar'sche Regierung wollte den jungen Erfahrungsphilosophen, der insbesondere für empirische Psychologie ein selbst von einem Kritiker, wie Herbart, anerkanntes Talent zeigte, auf Röhr's Betrieb für die Universität Jena gewinnen; aber ein auf Schrauben gestelltes Zeugniß des Ministers Altenstein, das Beneke nach dem Verbot seiner Vorlesungen nach Weimar geschickt hatte, lähmte den dort herrschenden, aber seit der Pensionirung von Fries durch Rücksichten auf Preußen beengten, guten Willen der Regierung, und Beneke mußte sich entschließen, im Jahre 1824

nach Göttingen zu gehen. Erſt im Jahre 1827 gelang es, das frühere Verhältniß zur Univerſität in Berlin wiederherzuſtellen, indem ihm durch Miniſterialreſcript die Erlaubniß zu Vorleſungen wieder ertheilt wurde. Und im Jahre 1832 wurde ihm, nach Hegel's Tode, ſogar eine außerordentliche Profeſſur, ohne Gehalt, zu Theil.

In demſelben Monate, als Hegel an der Cholera ſtarb, November 1831, hatte Beneke eine Jubelſchrift auf die vor fünfzig Jahren erſchienene Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel „Kant und die philoſophiſche Aufgabe unſerer Zeit" ſeine wiſſenſchaftliche Stellung als Gegner der philoſophiſchen Romantik und als Erneuerer der Kant'ſchen Tendenz zur Erfahrungsphiloſophie zuſammengefaßt. Es waren goldene Worte in einfach-nüchterner Sprache, die in dieſer Schrift den Bekennern und Förderern der damaligen preußiſchen Staatsphiloſophie in die Ohren klangen. Kant wollte (ſo hieß es) dem Wechſel der Syſteme für immer ein Ende machen; aber nie ſind dieſelben ſchneller, ja mit einer ſo Schwindel erregenden Eile gefolgt, als gerade in den letzten vier Jahrzehnten. Kant wollte die Schranken des menſchlichen Erkennens für alle Zukunft unveränderlich feſtſtellen, und wann ſind dieſe nach allen Seiten hin und leichtſinniger von den Philoſophen überſchritten worden, als ſeit dem Erſcheinen der Kritik der reinen Vernunft? Und alle dieſe im vollſten Gegenſatze zur Grundtendenz Kant's ſtehenden Syſteme haben ſich für deſſen wahre und ächte Nachfolger ausgegeben, haben nichts weiter thun wollen, als auf dem Grunde fortbauen, der von Kant gelegt war, und haben das von ihm beſeſſene Scepter und Reich in directer Linie unter ſich bis zum neueſten Syſtemſtifter fortgepflanzt. Es iſt hohe Zeit, daß wir zur Selbſterkenntniß kommen über das Unweſen, daß wir in der Kant'ſchen Philoſophie die Grundwurzel des Uebels zu entdecken und den Strom, welcher Deutſchland mit einer intellectuellen Barbarei zu überſchwemmen droht, an der Quelle zu verſtopfen ſuchen.

Die Grundtendenz des Kant'schen Unternehmens war die Durchführung des Satzes, daß aus bloßen Begriffen keine Erkenntniß des Seienden, keine Begründung des in diesen Begriffen Gedachten möglich sei, daß die Erkenntniß, wiefern sie eine Existenz behauptet, nur durch die Wahrnehmung des Existirenden gegeben werden kann. Auf die Feststellung dieses Satzes geht Kant's ganze Theorie der Erfahrungserkenntniß hinaus, indem sie auf das Entschiedenste daran festhält, daß die menschliche Vernunft auf keine Weise das Uebersinnliche zu erreichen im Stande sei. Allerdings sucht die Vernunft zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden; aber für die auf diesem Wege entstandenen Vernunftbegriffe oder Ideen können wir auf keine Weise die Gewißheit ihrer objectiven Realität gewinnen; denn die Vernunftschlüsse, wodurch wir ihnen objective Realität leihen, werden durch die Kritik als unbegründete, vernünftelnde Schlüsse, als Sophistikationen der Vernunft erkannt. Bei der Aufstellung dieses wichtigen Satzes war Kant's Absicht zunächst darauf gerichtet, die menschlichen Erkenntnißkräfte fortan auf die Erfahrung zu concentriren, sodann aber durch Aufhebung des Wissens zum Glauben Platz zu gewinnen*), durch den Nachweis, daß vom Uebersinnlichen gar kein Wissen für uns möglich sei, weder dafür, noch dagegen. Damit sprach Kant das Geheimniß der ganzen Welt aus.

Aber (damit kommt Beneke auf den der Kant'schen Kritik anklebenden Mangel) nach Kant's Grundsätzen sind die einfachen Kräfte oder Formen des menschlichen Geistes in keiner Art erkennbar, weder unmittelbar aus der Erfahrung, noch unabhängig von der Erfahrung, noch endlich durch eine Vermittelung zwischen beiden. In dieser Hinsicht ist die Kant'sche Erkenntnißtheorie in einem unlösbaren Widerspruche mit sich selber befangen. Er trieb die Speculation aus bloßen Begriffen zur Vorderthür hinaus, um sie zur

*) So nämlich hatte sich Kant in der Vorrede zur verhängnißvollen zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen.

Hinterthüre wieder einzulaſſen. An die Stelle der objectiven Dichtungen in Bezug auf Welt und Gott (und — hätte Beneke noch hinzufügen dürfen — in Bezug auf das Seelenweſen!) ſetzte er ſubjective Dichtungen. Mit gleichem Rechte, wie Kant gedichtet hatte in Bezug auf die Erkenntnißkräfte unſers Geiſtes, konnte dies Fichte ebenfalls thun, und Schelling und ſeine Nachfolger hatten, obgleich im Verhältniß zur Aufgabe der Wiſſenſchaft Unrecht, doch gegen jene beiden vollkommen Recht, wenn ſie zum alten Dichten über Gott und Welt zurückkehrten.

Erklärt weiterhin Kant den Verſtand für das Maß und erzeugende Prinzip der objectiven Wahrheit; begründet er alſo die Objectivität unſerer Erkenntniſſe rein ſubjectiv, ſofern die urſächliche Verbindung und alle übrigen Verbindungen dieſer Art rein aus dem Verſtande in unſere Erkenntniſſe hineingebracht werden; ſo gerieth er damit in einen zweiten Selbſtwiderſpruch, denn da er ausdrücklich die Möglichkeit leugnet, aus bloßen Begriffen der Exiſtenz des in dieſen Begriffen Vorgeſtellten gewiß zu werden, ſo durfte er ſich jene ſubjective Ableitung der Realität auf keine Weiſe geſtatten. Der Irrthum, in den er damit gerieth, wirkte fort. Für Fichte gab es ſchon gar keine andere Objectivität mehr, als eben dieſe aus dem Ich ſtammende, und auch bei Schelling und den ihm folgenden Syſtemen wird in der That das Subjective unbeſchränkt zum Kriterium für die Qualitäten und Verknüpfungs- und Entwickelungsformen des Objectiven. Es iſt ihnen, wie am deutlichſten in Hegel's Ausbildung der Schelling'ſchen Lehre hervortritt, dem tiefſten Grunde nach nicht Ernſt mit ihrem Realismus; denn die Objecte müſſen ſich bequemen, ihre weſentlichen Grundformen dem Subjecte abzuborgen. So todt iſt das Erbtheil des Fichte'ſchen Syſtems auf ſeine Nachfolger übergegangen.

Noch tiefer greift der dritte Mangel der Kant'ſchen Theorie. Kant bezeichnet geiſtige Kräfte, Erfolge und Proceſſe durch von der Außenwelt entlehnte Bilder, anſtatt die Sache ſelber und den eigentlichen Erfolg aufzufaſſen. Auch

hierin folgten ihm alle späteren deutſchen Syſteme. Fichte zunächſt: indem er das Ich in einer unendlichen Thätigkeit aus ſich hinausgehen, ſich im Nicht-Ich eine Schranke ſetzen und von dieſer zu ſich zurückgehen läßt. Und wenn weiterhin in der Schelling'ſchen Schule von den Polen des Abſoluten, von der Entzweiung deſſelben, von einem Abfalle der Ideen, oder bei Hegel von einem Hinausgehen des Abſtracten aus ſich zu ſeinem Andersſein und von einer Rückkehr deſſelben in ſich die Rede iſt; ſo ſind dies Alles Bilder, die als eigentlich wiſſenſchaftliche Prädicate anzuwenden, Niemanden in den Sinn kommen kann, der von der Conſtruction einer Wiſſenſchaft richtige Begriffe gewonnen hat.

Sehr wahr hatte Kant geweiſſagt, daß für die Philoſophie weit mehr, als von der Verirrung einer ungeübten und rohen Beurtheilung, von den Genieſprüngen zu fürchten ſei, durch welche ohne alle methodiſche Nachforſchung und Kenntniß geträumte Schätze verſprochen und wahre verſchleudert würden. Fichte übertraf Kant an Strenge der Conſequenz und an genial ſchaffender Kraft, Schelling an Phantaſie und dichteriſchem Geiſt. Aber da ſie einmal der Wahrheit den Rücken zugewandt, dienen dieſe Vorzüge nur dazu, ihren Traum- und Truggeſtalten eine deſto mehr von der Wirklichkeit abweichende Bildung zu verleihen. Hatte Kant die Objectivität unſerer Erkenntniſſe aus dem Verſtande des Subjects abgeleitet, ſo ſehen wir dieſen falſchen Gedanken bei Fichte gleichſam toll werden, und bei Schelling und ſeiner Schule zeigt ſich daſſelbe willkürliche und blinde Feſthalten an einem zufällig aufgefaßten Grundgedanken, ohne umfaſſendere und tiefer dringende Ueberlegung und Beſinnung. Dazu noch das todte Formelweſen, welches einen aus eigener Willkür für nothwendig erklärten Begriffsſchematismus zum Prokruſtesbette macht, worin die Natur und der menſchliche Geiſt, der Wirklichkeit entgegen, bald ausgedehnt, bald zuſammengepreßt und verſtümmelt werden. In Kant's Darſtellung war der menſchliche Geiſt ſelber zu einem todten Begriffsſchematismus geworden; ſeine Wirkſamkeit in der Erzeugung unſerer Erkenntniſſe erſcheint,

in der Form eines Syllogismus, eines Rechenexempels, während uns die innere Erfahrung ebenso wie jede äußere, in jedem Augenblicke ein stets reges Leben zeigt. In dieser Beziehung allerdings haben das Fichte'sche und Schelling'sche System dazu gedient, einen höchst wichtigen Fortschritt der Philosophie zu vermitteln: sie sind durch und durch Leben, Bewegung, Umwandlung, nur daß leider diese nicht das wirkliche Leben, die wirkliche Bewegung, die wirkliche Umwandlung des menschlichen Geistes sind, sondern demselben nur angedichtet von den Systemstiftern. Es ist eine erträumte geistige Welt, deren allmähliche Ausbildung wir hier construirt sehen. Es war ein Gewinn, daß durch Schelling die Realität der Außenwelt und die Natur energischer und in einer für den Zeitgeist (— wir wissen, daß es der romantische ist —) entsprechenderen Art in Schutz genommen wurden, als dies früher durch Jacobi und Andere geschehen war. Werthvoll zeigen sich die Systeme, die dem Kant'schen gefolgt sind, nur als Durchgangspunkte, als Krisen, die selbst Krankheiten sind und vorübergehen müssen, wenn die Gesundheit wieder gewonnen werden soll.

Und welche Aussichten eröffnen sich nun in die Zukunft? Wird die deutsche Philosophie (so fragt Beneke) in der Reihe fortgehen, welche von Kant beginnend bis zu unsern Zeiten hin fast eine einzige gerade Linie gebildet hat? Oder haben wir einen Umschwung zu erwarten zu einer entgegengesetzten Richtung und zu einer höheren Entwickelung? Ein Fortgehen der philosophischen Entwickelung in der bis jetzt behaupteten Richtung ist durchaus unmöglich! Ihr nennt euch Nachfolger Kant's, ihr behauptet, in seinem Geiste zu speculiren? Aber wie? Kant lehrt auf jeder Seite, nur auf der Grundlage der Erfahrung könne von uns wahre Erkenntniß, Erkenntniß des Wirklichen gewonnen werden; und ihr schiebt die Erfahrungserkenntniß verächtlich in den Hintergrund, in der eiteln Einbildung, in euern erträumten Constructionen eine weit höhere Erkenntniß zu besitzen! Kant kommt immer wieder darauf zurück, aus bloßem Begriffe sei keine Erkenntniß des Seienden möglich, alles Speculiren

führe nur zu Hirngeſpinnſten, und das Ueberſinnliche könne für uns niemals Gegenſtand der Anſchauung und des Begreifens, nie von uns gewußt, ſondern nur im moraliſchen Glauben erfaßt werden*); und ihr (— hier iſt der Punkt, wo Beneke mit Jacobi und Fries zuſammenhängt! —) belächelt den Glauben an das Ueberſinnliche als einer unmündigen Ausbildung des Geiſtes angehörig, und eure ganze Philoſophie iſt von Anfang bis zu Ende mit einer Theorie des Ueberſinnlichen beſchäftigt, welches ihr ſeinem innern Weſen nach erkennen zu können behauptet, alſo mit eben den Speculationen, die Kant als dem menſchlichen Geiſt in alle Zukunft hin unerreichbar, für immer aus der Philoſophie verbannt wiſſen will. Worin ihr Kant's Jünger ſeid, das iſt nur die Kehrſeite ſeines Syſtems, nur dasjenige in demſelben, wozu er durch den übermächtigen Einfluß ſcholaſtiſcher Vorurtheile zurückgezogen worden iſt, nur das Opfer, das er wider ſein Wiſſen und Wollen dieſem veralteten Götzen**) gebracht hat. Das Philoſophiren aus Einem Stück iſt ein Ueberbleibſel des Scholaſticismus; unſere Neuplatoniker und Scholaſtiker aber werden an ihrem wohlverdienten Ehrenplatze in den literariſchen Mauſoleen beigeſetzt werden neben Plotin und Duns Scotus, und ein neuer Tag wird in Deutſchland für die Philoſophie anbrechen, wenn wir uns erſt entſchloſſen haben, auf dem Wege beſonnener Selbſtbeobachtung die Philoſophie zu ſuchen.

---

*) Wie es damit eigentlich bei Kant ſteht, iſt in der Einleitung zum erſten Bande dieſes Werkes angedeutet.

**) Im Jahre 1807, in der Phänomenologie, war auch Hegel noch radikal und revolutionär. Die reine Einſicht (ſagte er damals) hat ſich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtloſen Götzen gründlich bemächtigt, und an einem ſchönen Morgen giebt ſie mit dem Ellenbogen dem Kameraden einen Schubb, und Bautz, Baradautz! der Götze liegt am Boden. An einem ſchönen Morgen, deſſen Mittag nicht blutig iſt, wenn die Anſteckung (mit der reinen Einſicht) alle Organe des geiſtigen Lebens durchdrungen hat. Nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geſchichte die todte Weiſe der vorigen Geſtalt des Geiſtes auf, und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf dieſe Weiſe nur eine welke Haut ſchmerzlos abgeſtreift!

Schon seit Baco von Verulam strebt die ganze neuere intellectuelle Cultur unaufhaltsam zwei erhabenen Zielpunkten zu. Zuerst Antiquirung der (bisherigen falschen) metaphysischen Methode, d. h. der Methode, welche aus blos abstractem Denken oder aus selbstgebildeten Dichtungen eine Erkenntniß des Wirklichen erklügeln will. Erfahrung, innere und äußere, sind die einzig gültigen Grundlagen jeder wahren Wissenschaft, und selbst die Wissenschaft von den Gründen der Natur, die Metaphysik darf — wenn sie nicht mit Hirngespinnsten träumen, sondern wahre Wissenschaft sein will — keine andere Grundlage erhalten, als die innere Erfahrung. Nach Wahrheit, d. h. nach der Uebereinstimmung (des Denkens) mit dem wirklich Gegebenen, muß vor Allem gefragt werden, und kein vermittelnder Vertrag ist zulässig mit der sogenannten philosophischen Speculation; dieselbe muß ganz und gar ausgetrieben werden, wo es wahre Wissenschaft gilt. Allerdings wird es hierzu in Deutschland noch eines schweren Kampfes bedürfen; aber gewiß wird zuletzt die jetzt unterdrückte Erfahrungsphilosophie den Sieg davon tragen. Kant's Philosophie war, ihrem tiefsten Grunde nach, ein kräftiger Anlauf hierzu; der Kantianismus in seiner vollen Reinheit wird über die metaphysische Methode triumphiren. Nur die wahre Kant'sche Lehre also ist es, was uns die Zukunft bringen wird, geläutert von ihren Schlacken und befreit von ihren entstellenden Hüllen.

Der zweite Zielpunkt, zu welchem die ganze neuere Philosophie unveränderlich hinstrebte, ist die Psychologie, rein auf unser Selbstbewußtsein begründet, als Mittelpunkt der gesammten Philosophie, als die Sonne, von welcher alle übrigen philosophischen Wissenschaften ihr Licht empfangen. Alle philosophischen Begriffe sind ja Erzeugnisse der menschlichen Seele; das logisch Richtige und Unrichtige; das ästhetisch Schöne und Häßliche, das Sittliche und das Unsittliche, das Recht und das Unrecht und was sonst noch Problem der Philosophie werden kann, sind nur verschiedene psychische Bildungsformen; ja selbst die inneren Kräfte und Gründe der Außendinge, soweit wir dieselben überhaupt zu

erkennen im Stande ſind, vermögen wir nur in Analogie mit unſerm eignen Seelenſein zu erkennen, als dem einzigen Sein, welches wir überhaupt in ſeiner vollen Wahrheit und Innerlichkeit aufzufaſſen im Stande ſind. Die geſammte übrige Philoſophie alſo iſt nichts anderes als eine angewandte Pſychologie.

Das Ueberſinnliche — dies wird ſich als bleibender Gewinn von Kant's kritiſchem Unternehmen ſtets von Neuem beſtätigen — iſt für das menſchliche Erkennen unerreichbar; nur im Glauben und Ahnen vermögen wir uns demſelben zu nähern, und in Bezug darauf alſo iſt keine allgemeingültige und allgemein geltende Theorie, keine volle Einſtimmigkeit der Anſichten zu erwarten. Die religiöſen Ideen werden den ſubjectiven Bedürfniſſen gemäß in alle Zukunft hin auf mannichfaltige Weiſe begründet werden können, und die Religionsphiloſophie als Wiſſenſchaft kann weniger Philoſophie über die Gegenſtände der Religion ſein, als Philoſophie über das unabhängig von der Philoſophie entwickelte religiöſe Bewußtſein. Dagegen alle Gegenſtände der innern Erfahrung (— zu dieſen alſo gehört das religiöſe Bewußtſein nicht! —) ſind einer allgemein-gültigen Erkenntniß fähig. Dasjenige freilich, was man bisher als empiriſche Pſychologie gegeben hat, iſt nicht von dieſer Art, und wir werden dazu einer neuen pſychologiſchen Methode bedürfen, bei der jedoch die Bemühungen früherer beſonnener Denker nicht umſonſt geweſen ſein werden. —

Dieſe neue Pſychologie, nach naturwiſſenſchaftlicher Methode, war nun Beneke's Lebenswerk, wodurch er ſeinen Namen dauernd in die Annalen der Geſchichte der Pſychologie eingegraben hat. Damit hat er, gleichzeitig mit ſeinem Rivalen Herbart, die Arbeit von Fries gründlicher wieder aufgenommen, indem er formell die von Fries ſchon am Anfang des Jahrhunderts geforderte beſonnene Selbſtbeobachtung nach der in den Naturwiſſenſchaften mit ſo großem Erfolg geübten analytiſch-inductiven Methode Bacon's, ſachlich den Fries'ſchen Gedanken der anregbaren Selbſtthätigkeit des Ich oder der ſinnlichen Vernunft zum Aus-

gangspunkte nahm und, nach Fries' Vorgang, die sogenannten Seelenvermögen als bloße Wirkungsweisen des Seelenseins faßte. Auf die Psychologie arbeitete Beneke seit seinem ersten literarischen Hervortreten, als den Mittelpunkt der Philosophie, unermüdlich hin *). Sein Erstlingswerk, die „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" (1820) sprach dieses Centrum deutlich aus. Seine „Grundlegung zur Physik der Sitten" (1822) wollte eine Naturlehre der Sitten sein und die Gesetze des Sittlichen aus der psychologischen Erfahrung erkennen. Der Physik der äußern Natur stellt er eine Physik der Seele gegenüber, und als Theile dieser ergeben sich ihm die Physik des Denkens, die Physik der Gefühle des Schönen und Erhabenen, die Physik des Rechts und Unrechts, die Physik des Sittlichen und Unsittlichen. Aus den natürlichen Grundverhältnissen der menschlichen Seele leitete er das System der Metaphysik und Religionsphilosophie ab. Alle diese verschiedenen Zweige hat Beneke während eines Vierteljahrhunderts seit seiner Rückkehr an die Universität Berlin, während der Zeit der Herrschaft des Hegel'schen Systems und seiner versuchten Widerlegung durch den Offenbarungsphilosophen Schelling, mit unermüdlichem Fleiß und wirklicher Anstrengung des Denkens und Forschens in besondern selbständigen Werken, dem widerstrebenden romantischen Zeitgeiste zum Trotz, bearbeitet. Daneben aber blieb sein Hauptaugenmerk fortwährend die Psychologie und ihre immer gründlichere wissenschaftliche Bewältigung. Es waren auf die „Erfahrungsseelenlehre", in den Jahren 1825—1827 die „Psychologischen Skizzen", 1824 die „Beiträge zur rein wissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde", 1826 die Schrift über „das Verhältniß von Seele und Leib", 1833 das „Lehrbuch der Psychologie", 1845 dasselbe in zweiter Auflage und erläuternde Aufsätze dazu, unter dem Titel „die

*) Eine zusammengedrängte Darstellung der psychologischen Lehren Beneke's findet der Leser in dem 3. Hefte des 2. Bandes der Zeitschrift „Psyche", S. 129 — 150.

neue Pſychologie", 1850 die „pragmatiſche Pſychologie", als Anwendung der Seelenlehre auf das Leben, endlich in den Jahren 1851—1853 das „Archiv für pragmatiſche Pſychologie" gefolgt.

Von Beneke's ariſtoteliſcher Arbeitsſeligkeit gelten in Wahrheit die Worte John Herſchels, die im Jahre 1841 in der Quarterly Review zu leſen waren und die Beneke ſelbſt im erſten Bande ſeiner pragmatiſchen Pſychologie anführte: Nur die ſtärkſten und kräftigſten Conſtitutionen, von Seiten des Geiſtes wie des Leibes, empfinden eine Freude an angeſtrengter Thätigkeit und fühlen einen ſpannenden Trieb, den Schwierigkeiten zum Trotz große oder fern liegende Ziele zu verfolgen. Auch die meiſten unter dieſen bedürfen des Stachels fremder Theilnahme und fremden Beifalls, damit ſie rüſtig auf ihrer Laufbahn fortſchreiten. Und groß in der That und edel-unabhängig muß der Geiſt ſein, welcher von keiner Schwierigkeit aufgehalten, von keiner angeſtrengten Arbeit ermüdet, auch wenn ihm äußerer Beifall fehlt, in der Ausbildung eines nützlichen Planes oder in der Verfolgung einer mühſamen Unterſuchung Reize finden kann, welche ihn in den Stand ſetzen, die einen auf ſich zu nehmen, zu ertragen oder zu beſiegen und des andern zu entbehren! — Nur Pädagogen und Schulmänner waren es, welche in den Vierziger Jahren Beneke's pſychologiſche Grundanſchauungen beifällig aufnahmen, namentlich Dreßler und Raue, denen während der letzten Lebensjahre Beneke's ſich Börner, Ueberweg, Dittes anſchloſſen, während ſeit Kurzem der Oberlehrer Neugeboren in Kronſtadt eine Vierteljahrſchrift für die „neue Seelenlehre" in's Leben treten ließ.

V.

Während die antiromantiſchen, realiſtiſch-empiriſchen Philoſophen Fries, Schopenhauer, Herbart und Beneke mehr oder minder vereinſamt wider Wind und Strom des Zeitgeiſtes ankämpften und nur mit äußerſter Anſtrengung ihre Richtung behaupten konnten, hatte der dialektiſche

Vollender der philosophischen Romantik als preußischer Staatsphilosoph von Berlin aus eine Schule gegründet, die im Jahre 1827 ein aus Staatsmitteln unterstütztes exclusives Organ in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" erhalten hatten.

Ein Menschenalter gerade war verflossen, seit Hegel zuerst in Briefen an Schelling den jugendlichen Flug seines Freundes ad astra bewundert und mit ihm vom freien Geiste der Aufklärung erfüllt war. Einem Tübinger Repetenten vom Jahre 1794 war der junge, frühreife Schelling zu aufgeklärt für das Jahrhundert erschienen, und im nächsten etwa würden seine Grundsätze am Platze sein. Aber der schwäbische Repetent hatte das alte Wort vergessen: tempora mutantur et nos mutamur in illis; er hatte an der Hand der Geschichte die Erfahrung noch nicht gemacht, daß auch im Reiche des Geistes auf Revolutionen nothwendig Reactionen folgen. Drei Jahrzehnte hatten hingereicht, um die beiden revolutionären jungen Theologen als Vertreter der Restaurationstendenzen des neuen Zeitalters wirksam zu finden. Damals, als der Jugendmuth in ihren Köpfen sprühte, durfte sich Hegel über Schelling freuen, daß er ihn auf dem alten Wege antreffe, wichtige theologische Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite schaffen zu helfen. Er durfte glauben, die Zeit sei gekommen, da man mit der Sprache freier heraus gehen könne und dürfe. Er durfte im Jahre 1795 an Schelling schreiben, die Orthodoxie sei nicht zu erschüttern, so lange ihre Profession mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das Interesse des Staates verwebt und verwachsen sei; aber es möge sich der Mühe verlohnen, die Theologen, die aus Kant's Schriften kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gothischen Tempels herbeiführten, in ihrem Ameiseneifer möglichst zu stören, ihnen Alles zu erschweren, sie aus jedem Ausflucht swinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und ihre Blöße dem Tageslichte ganz zeigen müßten. Er durfte dem Freunde zurufen, Vernunft und Freiheit sollten ihrer beider Losung und ihr Vereinigungspunkt die unsicht-

bare Kirche bleiben. Er durfte gegen ihren beiderseitigen Freund Hölderlin des durch keinen Eid besiegelten Bundes gedenken, der freien Wahrheit nur zu leben und den Frieden mit der Satzung, die Meinung und Empfindung regle, nie einzugehen, mit der „trägern Wirklichkeit" niemals zu „unterhandeln"!

Jetzt, beim Ablauf des dritten Jahrzehntes, wie hatten sich die Zeiten, wie hatten sich mit ihnen die beiden nun Männer gewordenen Jugendfreunde geändert! Mit dem Restaurationszeitalter hatte der restaurative Geist ihres Philosophirens sich zurecht gefunden! Bei Schelling, der dem ältern und später gekommenen philosophischen Freunde, früher reif schon damals voraus war, war die Reactions- und Restaurationstendenz des Philosophirens, wie wir sahen, längstentschieden, unzweifelhaft hervorgetreten und wirksam geworden. Aber auch Hegel blieb darin nicht zurück. Das revolutionäre Stadium seiner Philosophie schloß mit der Phänomenologie des Geistes und mit seinen Jenenser Vorlesungen ab. Im Jahre 1805 hatte Hegel die Natur als die reale Existenz Gottes und das Denken des Menschen von ihm als die Existenz Gottes als reinen Wesens gefaßt. Gott galt ihm nicht als ein Geist außer der Natur und dem menschlichen Selbstbewußtsein, sondern seine Existenz als der seiner selbstbewußte Geist war ihm das wirkliche, menschliche Selbstbewußtsein. Gott und Weltgeist fielen ihm schlechthin und ohne Rest zusammen; es sei dem Weltgeiste endlich gelungen, alles fremde, gegenständliche Wesen von sich abzuthun und endlich als absoluten Geist sich zu erfassen; der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, habe aufgehört, die begriffene Geschichte (so schloß die Phänomenologie) bildet die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre, nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit!

Die restaurative Tendenz begann unbewußt und vollzog sich mit kaum sichtbarer Allmählichkeit. Die Logik des Nürn-

berger Rectors wurde speculative Theologie, wie er sie selber nennt; jede logisch-metaphysische Kategorie sollte als eine Definition des Absoluten gelten. Was das Identitätssystem als absolute Vernunft oder Indifferenz von Natur und Geist kurz abgefertigt und als Identität des Objectiven und Subjectiven an die Spitze des Systemes gestellt hatte, sollte jetzt wirklich als solches erwiesen werden. Die Schelling'sche Definition des Absoluten sollte als das Resultat der Hegel'schen Logik herausspringen und diese damit der Natur- und Geistesphilosophie als Unterbau und eigentliche Grundwissenschaft dienen. Das Schelling'sche Prius von Natur und Geist oder dasjenige in Gott, was noch nicht Gott sei, d. h. Gott, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes sei, betrachtet und begrifflich durchgeführt werden. Hegel nannte dies auch reine Idee, d. h. die Idee im abstracten Elemente des Denkens. Aber schon ein humoristisch-scharfsinniger Landsmann Hegel's, der Professor der Mathematik Pfaff in Erlangen, konnte sich damals beim Erscheinen der Hegel'schen Logik nicht erwehren, brieflich gegen Hegel zu äußern, daß er nur Postulate und keine Beweise darin finde, und ironisch zu fragen, ob solches Speculiren etwa darum von speculum (Spiegel) komme, weil dieses spiegelnde Denken Spiegelfechterei sei? Hatte doch Hegel selbst brieflich gegen den mathematischen Landsmann geäußert, daß außer seinen — des Philosophen — Gedanken an der Sache Nichts und seine Gedanken außer der Sache Nichts seien!

Hegel wurde der logisch-methodische Vollender des Schelling'schen Identitätssystemes. Er war der sammelnde Genius Schelling's, indem er die abenteuernde, phantastische Zerstreuung der Richtungen und Standpunkte des Schelling'schen Philosophirens in's Centrum des abstracten Begriffs führte. Er war zweitens die nothwendige Ergänzung Schelling's nach der Seite hin, die von Schelling ganz vernachlässigt worden war. Er nahm die praktische Seite der Fichte'schen Wissenschaftslehre in das Identitätssystem herein und unternahm es, die Grundgedanken der

Fichte'ſchen Sittenlehre ebenfalls vom Standpunkt des Identitätsſyſtemes durchzuführen, indem er demſelben die Lehre vom objectiven Geiſt beifügte. Letzteres geſchah in der im Jahre 1817 in Heidelberg erſchienenen „Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Grundriſſe", die aus den im Winter 1816 — 1817 daſelbſt gehaltenen Vorträgen über das Ganze des Syſtemes hervorgingen. Die Logik (und Metaphyſik) trat als erſter Theil und eigentliche Grundwiſſenſchaft in daſſelbe ein; die Naturphiloſophie folgte als zweiter Theil, die Geiſtesphiloſophie ſchloß das Ganze als dritter Theil. Die Naturphiloſophie Hegel's hielt Fichte's Primat des Geiſtes vor der Natur feſt, iſt aber im Uebrigen in der Auffaſſung der Stufenreihe der Naturentfaltung und in der Beſtimmung der Stufen als mechaniſcher, phyſikaliſcher und organiſcher Natur im Weſentlichen Schellingiſch. In ähnlicher Weiſe ſucht Hegel im erſten Abſchnitte der Philoſophie des Geiſtes, in der Lehre vom ſubjectiven Geiſt oder der Pſychologie die von Schelling ſelbſt im Syſtem des transſcendentalen Idealismus entwickelte pſychologiſche Anſicht der Wiſſenſchaftslehre mit dem „verklärten Spinozismus" des Identitätsſyſtemes zu vereinigen. Im anthropologiſchen Theil der Lehre vom ſubjectiven Geiſt wird der Menſch als Naturweſen gefaßt, im phänomenologiſchen Theil wird das der Natur als dem Nicht-Ich ſich entgegenſetzende Ich als Bewußtſein betrachtet, im dritten Abſchnitt tritt der Geiſt als mit der Natur verſöhnt und frei auf, und zwar als theoretiſcher oder Intelligenz und als praktiſcher oder Wille, in deren verſchiedenen Entwickelungsſtufen. In der Lehre vom objectiven Geiſt hat Hegel (wie Erdmann treffend ſagt) zu Kant's Titelblatt einer die Rechts- und die Tugendlehre einſchließenden Metaphyſik der Sitten das Buch geſchrieben. Der Rechtsſtandpunkt aber, wie die Moralität bilden bei Hegel nur untergeordnete Momente im Sittlichen, worin die Familie, die bürgerliche Geſellſchaft und der Staat, die Verwirklichung des vernünftigen Staates aber als das Ziel der Weltgeſchichte betrachtet werden, die eben nichts anderes ſei, als das Werden des vernünftigen Staates

oder die Verwirklichung der Freiheit. Aber der Geist als Subjectivität sowohl, als auch als objectiver Geist ist gleichwohl noch nicht wahrhaft frei, und der Mensch fühlt es, daß es über allen diesen weltlichen Weisen seines Daseins, innerhalb deren die Versöhnung nur gesucht wird, noch eine höhere geben muß. Diejenige Sphäre nämlich, in welcher der Geist allein von allen Widersprüchen befreit, gewissermaßen absolvirt und allen beengenden Schranken seines endlichen Daseins enthoben und ganz frei ist, ist erst die Sphäre des absoluten Geistes. Diese Versöhnung wird objectiv dargestellt in der Kunst und als objectiv angeschaut im Kunstgenusse; sie wird subjectiv als eigene gefühlt und als Versöhnung der allgemeinen Macht selbst erfahren und geglaubt in der Religion; endlich erhebt sich das Bewußtsein dieses Versöhntseins zur Form des subjectiv-objectiven Denkens oder des vollendeten Wissens in der Philosophie, die sich selbst und ihre Geschichte begreift. Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjectivität machen die Realität des absoluten Begriffs aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist.

Mit der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" war Hegel's System abgeschlossen; das Identitätssystem war in der Form des logischen Begriffes architectonisch-methodisch gegliedert als absoluter Idealismus vollendet. Was Schelling in Jena erstrebt hatte, war durch Hegel zur wirklichen Leistung erhoben; worin Schelling selbst den Kern seines Philosophirens, in wissenschaftlicher Form ausgeprägt, hätte anerkennen müssen, hätte er die hierzu nöthige neidlose Unbefangenheit besessen und wäre er nicht selbst mittlerweile vom Standpunkte des Identitätssystemes zu „mehr positiven Ansichten" (wie er sich im Jahre 1809 ausdrückte) dürfen wir sagen: fortgeschritten? nein wir müssen vielmehr sagen: zurückgefallen. Noch weiter zurückgefallen, als der wissenschaftliche Vollender seiner romantischen Jugendphantasie! Denn wie uns der Inhalt der Weltanschauung

des Identitätssystemes bereits als die Frucht der philosophischen Romantik sich darstellt, so ist Hegel nicht blos im Prinzip mit Schelling einverstanden, sondern trifft auch im Resultate wesentlich mit ihm zusammen, nur in der Methode weicht er von ihm ab. Nicht überwunden hat Hegel die Philosophie der Romantik, sondern begrifflich zu einer dürren Scholastik vollendet. Schelling kam über die bilddenkende Phantasie nicht hinaus; Hegel erhob sich zu Begriffsphantasmen und scholastischen Sophismen. In Beider philosophischem Thun kam der Abfall von Kant's kritischen Prinzipien, der Rückfall in den Dogmatismus des Uebersinnlichen und die romantische Verquickung der Erfahrungswelt mit den Hirngespinnsten der Einbildungskraft, vor denen Kant gewarnt hatte, zum Vorschein. Schelling ist der Neuplatoniker, Hegel der Neuaristoteliker in der philosophischen Romantik der nachkantischen Philosophie. Beide haben den Restaurationstendenzen des romantischen Zeitgeistes im Prinzip auf dieselbe Weise und nur in der Methode und Ausführung verschieden Vorschub geleistet. Beider Philosophie ist der wissenschaftliche Ausdruck dieses restaurativen Zeitgeistes geworden; nur daß in Folge der Ambiguität des Hegel'schen Begriffsformalismus die Hegel'sche Philosophie bei einem Theil ihrer Jünger in den revolutionären Idealismus umschlug, von welchem Schelling und Hegel ursprünglich ausgegangen waren, während der positive Offenbarungsphilosoph Schelling in dem Streben, den Restaurationsphilosophen Hegel noch zu überbieten, die Philosophie der Romantik bis zur Caricatur aller Philosophie hinaufschraubte und ihr Donquixote wurde.

Mit Hegel's Uebergang nach Preußen, im Herbst 1818, begann die Restaurationstendenz des nun fertigen Systemes des Absoluten ihre Früchte zu tragen und sich als absoluter „Restaurationsidealismus" in's Breite zu entfalten. Von der Höhe des alle Wirklichkeit in sich fassenden absoluten Begriffs aus erstrebte Hegel das doppelte Freundschaftsbündniß mit dem Glauben und der Frömmigkeit einer- und mit dem politischen Conservatismus andererseits. Das Vehikel dieses

Bemühens war in der Vorrede zur Rechtsphiloſophie im Jahre 1820 mit dem famoſen Satze ausgeſprochen worden: „was vernünftig iſt, das iſt wirklich und was wirklich iſt, das iſt vernünftig". Und der Humor dabei iſt in den Worten des Narren bei Shakeſpeare enthalten: „Seht mir doch dies Zeitalter! Eine Redensart iſt nur ein lederner Handſchuh für einen witzigen Kopf: wie geſchwind kann man die verkehrte Seite herauswenden". Die Zweideutigkeit dieſer Hegel'ſchen Phraſe liegt nämlich in der Möglichkeit begründet, darin entweder auf das „wirklich" oder auf das „iſt" den Ton und das Hauptgewicht fallen zu laſſen, und je nachdem das Eine oder das Andere geſchieht, entſteht ein ganz verſchiedener Sinn. Das Eine Mal wird das Wirkliche als das Beſtehende für vernünftig erklärt und damit gerechtfertigt; das andre Mal liegt die Conſequenz darin, daß was am Beſtehenden ſich nicht als vernünftig erweiſt, auch nicht als wahrhaft wirklich ſeiend, d. h. nur als Schein und Zufälliges in der Erſcheinungswelt gelten kann. Mit letzterer Hinterthür war dem Geiſte der Schein des Rechts der Kritik gewahrt, wovon er jedoch als politiſch brauchbares und hoffähiges Organ allerbeſcheidentlichſt keinen Gebrauch macht. Unter dem Scheine, den verneinenden und deſtructiven Tendenzen in Kirche und Staat gegenüber den Wahrheitskern und die Vernunft im hiſtoriſchen Staate und in der hiſtoriſchen Religion mit Hülfe des phhiloſophiſchen Begriffs zu Ehren zu bringen, wird darauf Verzicht geleiſtet, das Nichtvernünftige und Unberechtigte am Beſtehenden an's Licht zu ſtellen, und in ihrer Geſchmeidigkeit gegen die beſtehende Wirklichkeit bringt der Philoſoph des abſoluten Begriffs in der Rechtsphiloſophie den auf den Karlsbader Beſchlüſſen ruhenden Polizeiſtaat des Reſtaurationszeitalters, in der Religionsphiloſophie die kirchliche Orthodoxie zu Ehren. Mit ſeiner Reaction gegen den fanatiſchen Enthuſiasmus des ſouveränen Gefühls, das Fries verfocht, und gegen die quietiſtiſche und pietiſtiſche Myſtik des romantiſchen Zeitalters, als deren Vertreter der ſpätere Schelling gelten konnte, verbündete ſich bei Hegel die Reaction gegen die Aufklärungstendenz

und das progreſſive Streben, gegen das kritiſche Verhalten zum objectiv Gegebenen in Religion und Sitte, welches in der Kant'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie herrſchender Grundzug war. Und die nachgiebige Accommodation des diplomatiſchen Philoſophen, der in jüngern Jahren nur der freien Wahrheit leben zu wollen ſich gelobt hatte, an das Ueberlieferte und Beſtehende in Kirche und Staat, iſt es auch geweſen, die den alten Schloſſer dazu brachte, Hegel'n geradezu ſeinen Platz unter den Romantikern anzuweiſen, indem er ſein Urtheil dahin abgiebt: Schelling und Görres in München, Hegel in Berlin und Schlegel, Steffens und die andern Romantiker, ſoweit ſie auch von einander abweichen, kamen darin überein, daß ſie die Grundſätze der franzöſiſchen Revolution verſchmähten, der vernünftigen Forſchung und Geiſtesfreiheit abſchworen und die alten Zuſtände für beſſer gefunden haben, als die neuen. —

Mit ſolchem Verfahren aber, mit ſolchen Grundſätzen, wie ſie Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie angewandt hat, iſt der theologiſchen Willkür und Sophiſtik Thür und Angel geöffnet. Auf dieſem Wege, wonach die religiöſe Vorſtellung vom Begriffe nur in der Form verſchieden ſei und mit letzterm weſentlich denſelben Inhalt haben könne, läßt ſich im religiöſen Gebiete ſo ziemlich Alles als beziehungsweiſe vernünftig rechtfertigen, wie es aus irgendwelcher Vernunft zu irgend einer Zeit hervorgegangen iſt. Der Mann aber, der die Weltgeſchichte für das Weltgericht erklärt, mußte — wollte er ehrlich und folgerichtig verfahren — auch in der Entwickelung des religiöſen Bewußtſeins neben dem relativ Vernünftigen auch das relativ Unvernünftige, d. h. das im Fortſchritt des ſich vertiefenden und aufklärenden Bewußtſeins Ueberwundene aufzeigen. So aber verfuhr er blos apologetiſch, nicht kritiſch, und brachte durch ſeine willfährige Accomodation an die religiöſe Vorſtellung jenen „neuen und höchſt eigenthümlichen Rationalismus" in der Theologie auf's Tapet, der über dem Bemühen, den „trüben Wein des kirchlichen Dogma zu klären" und die „Morgenröthe

des Friedens zwiſchen Wiſſen und Glauben" zu verkündigen, das kritiſche Geſchäft mit vornehmer Miene als antiquirt betrachtete und den Verſtand ſeines erſten Rechtes beraubte. Reſtauration war das Geſchäft des ſpeculativen Religionsphiloſophen. Die Wiederherſtellung der vom Verſtande auf ein Minimum reducirten Kirchenlehre (ſagt Hegel) iſt das Werk der Philoſophie; der Inhalt des Dogma flüchtigt ſich in den Begriff und findet durch das Denken ſeine Rechtfertigung. Seine ſcholaſtiſch-ſophiſtiſche Meiſterſchaft hat der Apologet der confeſſionellen Orthodoxie namentlich an der Lehre von der Einheit der Naturen in Chriſto, der göttlichen Trinität und der Verſöhnung bewieſen. Aber der unbefangen gläubigen Frömmigkeit, die im religiöſen Gefühl und in der Vorſtellung lebt, iſt mit der ſpeculativen Aus- und Umdeutung des kirchlichen Dogma ſo wenig gedient, daß ſie darin vielmehr einen Verrath an der Sache des Glaubens erblickt. Und ganz im Intereſſe dieſes letztern geſchah es darum, wenn Eſchenmayer in Tübingen im Jahre 1834 in der Schrift: „die Hegel'ſche Religionsphiloſophie, verglichen mit dem chriſtlichen Prinzip" das falſche Spiel und die Spiegelfechterei aufdeckte, welches Hegel und die Hegel'ſchen Theologen Daub in ſeinen Recenſionen in den Jahrbüchern der Hegel'ſchen Schule und Marheineke in der zweiten Auflage ſeiner chriſtlichen Dogmatik als Wiſſenſchaft (1827), nach dem Vorgang Göſchel's mit dem dogmatiſchen Chriſtenthum trieben. Letzterer nämlich hatte 1829, nachdem er Göthe's Fauſt am Hegel'ſchen Begriff gemeſſen, in ſeinen „Aphorismen über Wiſſen und abſolutes Nichtwiſſen" die Hegel'ſche Philoſophie für das wahre, das begriffene Chriſtenthum erklärt. Das bisher nur in Vorſtellungen „herumnebelnde" Chriſtenthum ſei durch Hegel zu Verſtand gebracht und der endliche Friede zwiſchen Wiſſen und Glauben, den der Glaubens- und Gefühlsphiloſoph Jacobi für unmöglich gehalten, glücklich erreicht. Dafür hatte ihn Hegel in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik mit dankbarem Händedruck begrüßt, ſowie dem Berliner Staatsphiloſophen ſelbſt für ſeine Rechtsphiloſophie der Miniſter

Altenſtein ein dankbar anerkennendes Schreiben hatte zukommen laſſen, worin ihm das Lob ertheilt wird, der Philoſophie die einzig richtige Stellung zur Wirklichkeit gegeben zu haben, indem er darauf dringe, das Gegenwärtige und Wirkliche zu erfaſſen und das Vernünftige in der Natur und Geſchichte zu begreifen. Wollen ſich ja doch die Hüter des Beſtehenden ſelbſt vorbehalten, die Zukunft zu bauen!

Und doch hatte Hegel's Gegner Herbart im Jahre 1831, noch vor Hegel's Tode das Wort ausſprechen können, daß die Hegel'ſche Philoſophie als Fortſetzung von etwas Früherem zugleich Moment für etwas Künftiges ſei. Wie es zuging, daß ſich aus der ſtarren Puppe der vollendeten romantiſchen Begriffsphiloſophie der geflügelte Schmetterling, ein lebendig kritiſcher Geiſt entfaltete, werden wir noch kurz anzudeuten haben, wenn wir zuvor den Altmeiſter der philoſophiſchen Romantik auf ſeinem Rückzug zum „legendenträumenden" München begleitet und ſeine dortigen Geiſtesthaten kennen gelernt haben.

Achter Abſchnitt.

Schelling als Akademiker und Profeſſor in München und Berlin.

I. Schelling's neue Situation in München. Stahl und Krauſe. II. Die Hegel'ſche Schule und Schelling nach Hegel's Tode bis zum Wendepunkt des Jahres 1840. III. Schelling als philoſophiſcher Meſſias in Berlin und die Phariſäer wider ihn auf ſeinem Gange zum Grabe. IV. Schelling's poſitive und negative Philoſophie V. Schelling's Philoſophie der Mythologie und Offenbarung. VI. Schluß: Rück- und Vorblick.

I.

Seit ſeinem Uebergang nach Berlin war es kein Zweifel mehr, daß Hegel Schule machen wollte. Er hatte den erſten Jünger, den er bereits in Heidelberg gewonnen, Hinrichs, mit einer Vorrede zu deſſen Schrift: „die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft", worin an das Denken die Forderung gemacht worden war, daß die Ergebniſſe deſſelben mit dem Glauben übereinſtimmen ſollten, im Jahre 1822 beim Publikum eingeführt. Eine an's Abergläubiſche grenzende Verehrung für Hegel hatte Mußmann ausgeſprochen. Henning hatte ſeine „Prinzipien der Ethik" an der Leiter der Hegel'ſchen Kategorien geſchichtlich ablaufen laſſen. Gabler, der ſchon in Jena Hegel's Zuhörer geworden war und in Berlin ſpäter ſein Nachfolger ward, hatte in ſeiner Propädeutik einen Theil der Hegel'ſchen Phänomenologie zu verdeutlichen geſucht. Rötſcher und Hotho hatten als Aeſthetiker, Gans und Michelet als Rechtsphiloſophen, letzterer überdies als Moraliſt, Daub und Marheineke als Kirchenväter des neunzehnten Jahrhunderts, ſich zur Fahne des abſoluten Geiſtes bekannt.

Und während der Vollender des Identitätssystemes die Meister der genannten Jünger zu Berlin um seine Flügel versammelte, war in München die neue Universität eröffnet worden (1826), mit welcher König Ludwig sein neudeutsches romantisches Athen zu vollenden dachte.

Der zwei und sechszigjährige Baader hatte als Honorarprofessor im Herbst 1826 seine Vorlesungen begonnen. Schubart war ein halbes Jahr später von Erlangen nach der Stadt des Heils übergezogen, und Schubart's „alter lieber Freund Ringseis", der Freund des „edeln theuern" Ministers von Lerchenfeld, der „Hippokrates in der Pfaffenkutte", der mit der Lehre vom Leben und der Heilkunde Dreieinigkeit, Gebet und Sakramente in Verbindung brachte, hatte das Seinige gethan, um auch für Schelling einen Platz an der Universität zu erobern. Im Sommer 1827 endlich schrieb dieser, in der Zeit seines Harrens auf die Offenbarung der Stimme des Herrn, die ihn an die Ufer der Isar zurückrufen sollte, aus dem Regnitzthale an Schubart nach München, er sehe es als Gottes Willen an, daß seine Rückkehr dorthin und sichere Anstellung bei der Universität entschieden sei. Er habe für dieselbe Nichts gethan, ja in seinem Innern sei etwas gewesen, das sich, wenn auch nicht ihm (— Schelling unterschied, wie Sokrates, von sich sein Dämonium im Innersten, Troxler's doppelte Psyche! —) damit schmeichelte, daß etwas dazwischen träte. Denn München, das nach geometrischer Messung fast noch einmal so hoch liege, als Erlangen, sei auch in geistiger Hinsicht ein Ort, an welchem der Wind gar leicht und oft aus allen Enden zugleich blase! Im Herbst 1827 zog er endlich über, als ordentlicher Professor an der Universität mit der Stelle eines Generalconservators bei der Akademie der Wissenschaften, worauf die Wahl zum Vorstande derselben bald folgte. An der Universität war ihm ein alter Mönch, Florian Meillinger, ein in der Philosophie ganz obscurer Name, als College beigegeben. Noch in demselben Jahre sprach sich der Akademiker Schelling in den Jahresberichten der Akademie der Wissenschaften dankbar

„über die Absichten des Königs Ludwig" aus. Gleichzeitig war auch Joseph Görres, der „Odysseus der deutschen Romantiker", in München als im Hafen der Ruhe eingezogen. Die „Standrede an den König Ludwig", die Görres dem Churfürst Maximilian von Baiern in den Mund legte, hatte seine Berufung als Professor der Geschichte zur Folge, als welcher er „das in Kampf und Streit stets wachsende Reich Gottes in der Geschichte zu deuten" übernahm. Die Geschichte im Sinne des romantischen Königs und zur Verherrlichung des Katholicismus aufzufassen, dazu hatte sich Görres durch seine politisch-kirchlichen Flugschriften als den rechten Mann erwiesen. Es dauerte nicht lange, so gab er eine Probe seiner Geschichtsconstruction aus den Principien der ultramontanen Weltanschauung in seiner Schrift: „über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" (1830), worin er nach der Norm des biblischen Siebentagewerks der Schöpfung die ganze Weltgeschichte gliederte.

Mit Schelling (schreibt Görres am 22. December 1827 an seine Tochter Sophie) hat sich's lange geschoben, bis wir uns einander nahe gekommen, weil wir uns gegenseitig verfehlt. Es ist sonderbar um ihn: die natura naturata in ihm ist gerade nicht angenehm. Es ist etwas Animales, Ungestümes, Unbezwungenes in ihr (— also der alte Adam des „stheniſchen" Wesens von Jena her! —) und daneben wieder etwas Schlumperiges, Abgetragenes, Abgespanntes und Altmodisches, Rack in schwarzlakirter japanischer Schale. Aber er ist gescheidt, leicht verstehend, gehalten und klug und hat ein ehrliches blaues Auge, was mir an ihm am Besten gefällt. In Ermangelung eines Bessern hat sich die protestantische Partei ihm submittirt, ob sie gleich dabei große Bedenklichkeiten nnd Vorbehalte hat.

Im Jahre 1828 war Eduard von Schenk, der bisher Director des obersten Schul- und Kirchenraths und Curator der Universität in München gewesen, Minister des Cultus und Unterrichts geworden. Im Anfang der zwanziger Jahre mit dramatischen Dichterversuchen beschäftigt,

hatte er sich durch den Wunderthäter Hohenlohe, im Hinblick auf die neu aufgehende Gnadensonne, zum rechten Glauben bekehren lassen, und Anselm Feuerbach hatte über ihn bereits im Jahre 1822 in einem Brief an Elise von der Recke richtig geweissagt, daß von diesem vornehmen Poeten nichts Gutes zu erwarten sei. Faselei und Pfafferei sei sein Ganzes, und wehe uns (fügt er hinzu), wenn die Zeit kommt, wo er seine poetische Schreibfeder aus der Hand legen wird, um sie mit einem andern Instrument zu vertauschen! — Diese Zeit war jetzt gekommen, und der Geheimerath von Schenk wurde Mitglied und Chef der Münchener Camarilla, der Partei der Finsterlinge, welche im Jahre 1828 öffentlich erklärte, daß die Universität München dazu bestimmt sei, die Wissenschaft wieder in den Dienst der Kirche zurückzubringen, und daß diese Universität künftig von allen protestantischen Lehrern gereinigt werden müsse. Nur mit Schelling und Schubert (hieß es, wie uns Feuerbach erzählt) mache man eine Ausnahme, weil beide, obwohl dem formellen, äußern Bekenntniß nach Protestanten, doch ihrer Gesinnung und dem Geist ihrer Lehre nach mit den Rechtgläubigen auf gleichen Zweck hinarbeiteten.

Schelling hatte Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehalten, und im Herbstmeßkatalog waren „Mythologische Vorlesungen, erster Band", unter den herausgekommenen Schriften angekündigt. Wer aber danach fragte, erhielt den Bescheid, daß der gedruckte erste Band erst mit dem zweiten ausgegeben würde, der jedoch vergebens auf sich warten ließ. Einige Exemplare des ersten gelangten nichts desto weniger in's Publikum, woraus es sich erklärt, daß ein solches Exemplar bei Versteigerung der Lachmann'schen Bibliothek in Berlin zum Vorschein kam. Herr von Schenk widmete dem apokryphischen Mythologen, der mittlerweile Vorstand der Akademie der Wissenschaften geworden war, im Jahre 1830 den dritten Theil seiner Schauspiele mit dem huldigenden Bekenntniß:

Natur und Dichtung, Wahrheit mit dem Schönen,
Die neue Kunst vermählen mit der alten,
War Göthe's Streben, und Er hat's errungen!
Gott und Natur im Geiste zu versöhnen,
Das neue heil'ge Dogma mit dem alten
Erhabnen Mythos: das ist Dir gelungen!

Der romantische Dichter mußte im Jahre 1831, in Folge einer energischen Landtagsdeputation, seine Entlassung nehmen! Aber Schelling's Lehrweise kam der Partei, welche jener diente, fortwährend trefflich zu Statten. Er hielt in diesem Sinne 1829 zur Feier des Königlichen Geburtstagsfestes eine Rede und 1830 eine „Rede an die Studierenden" (1831) und gab 1831 in den Jahresberichten der baierischen Akademie der Wissenschaften neue Proben aus den „Weltaltern" über die arabischen Namen des Dionysos und über eine Stelle im Homerischen Hymnus an Demeter.

Noch ehe Schubert für das Sommersemester 1827 aus Erlangen in der romantischen Metropole Baierns eingetroffen war, hatte — wie sich dort die Elemente wunderlich mischten — auch der Naturphilosoph Oken, zuerst als Privatdocent, bald als Professor, seine Vorlesungen begonnen und machte (wie Schubert seinem „Freund und Gevatter" Schelling noch nach Erlangen meldete) dem frommen Forscher auf der Nachtseite der Naturwissenschaften etwas bange wegen der Stellung, die beide als sehr ungleiches Gespann an dem gleichen Fuhrwerke zu einander einnehmen würden. Und es ist wahr, man konnte sich kaum eine größere Kluft denken, als wie solche zwischen diesen beiden naturphilosophischen Männern bestand, welche jetzt durch eine seltsame Ironie des Schicksals als Collegen an einer und derselben Universität lehrten. Und doch hatten beide ein Vierteljahrhundert früher, als die Schelling'sche Naturphilosophie ihre ersten Jünger gewann, eine Weile auf dem Boden einer und derselben Weltansicht mit einander gestanden oder wenigstens zu stehen scheinen können. Schelling selbst und seine naturphilosophischen Anhänger hatten zu Anfang des Jahrhunderts Oken zu den Ihrigen gezählt.

Aber während Oken die ursprünglichen Prinzipien der Schelling'schen Naturphilosophie, wie sie in den Jahren 1797 — 1800 von ihrem Urheber entwickelt worden war, recht eigentlich zu folgerichtiger Durchführung und Vollendung brachte, wie dies in ähnlicher Weise mit dem Identitätssystem durch Hegel geschah, dessen logische Begriffsbestimmung Oken naturphilosophisch umsetzte; während Oken auch das Identitätssystem vom Jahre 1801, das ohnedies nicht bis zur Geistesphilosophie gelangt war, lediglich als Naturphilosophie faßte, die Köppen'sche Auslegung des Schelling'schen Absoluten als des Nichts ernstlich adoptirte, den Geist als letztes und höchstes Naturproduct und Psychologie, Wissenschaft und Kunst als Theile und Ausläufer der Physik bestimmte: — hatte sich Schelling und sein getreuer pedisequus und Gevatter Schubert allgemach zu „höhern" und „tiefern" Offenbarungen hinaufgeschwungen. Gleichzeitig mit Schelling's neuer Lehre, wie sie in den „philosophischen Untersuchungen" vom Jahre 1809 aufgestellt worden war, hatte Oken sein naturphilosophisches Haupt- und eigentliches Lebenswerk, das er „seinen Freunden Schelling und Steffens" dedicirte, das Lehrbuch der Naturphilosophie" herauszugeben begonnen. Er war diesem Standpunkte treu geblieben bis zur dritten, im Jahre 1843 erschienenen Auflage. Wegen dieser Treue gegen seine Ueberzeugungen hatte er im Jahre 1818, nach seiner Betheiligung am Wartburgfeste, um seiner Zeitschrift „Isis" willen, seine Professur aufgegeben und hatte neun Jahre lang in bedrängten Verhältnissen vom Ertrag seiner schriftstellerischen Thätigkeit gelebt.

Die Naturphilosophie (so hatte sein Lehrbuch gelehrt) ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Absoluten in eine Vielheit von Erscheinungen, und wie es in dieser Welt dennoch fortwirkt. Gott ist aber das Ganze, neben welchem Nichts sein kann, in welchem vielmehr die ganze Welt verschlossen liegen muß. Die Naturphilosophie, sofern sie die Genesis der Welt darstellt, stellt die Genesis der Gedanken Gottes

dar; ſie muß die Formen aufſuchen, in denen Gott denkt, und indem ſie dies thut, ſtellt ſie die Formen der Welt dar; ſie iſt darum in ihren höchſten Prinzipien Theoſophie. Alle Realität kann ſich nur in der Vielheit offenbaren; wo dieſe iſt, iſt die Wirklichkeit verſchwunden, ſie iſt Zero oder Null geworden. Alles Realwerden iſt nicht ein Entſtehen von Etwas, das vorher nicht geweſen, ſondern nur ein Extenſivwerden der Idee, ein Heraustreten der Idee aus ſich, und alles Realwerden der Idee iſt ein Endlichwerden. Das Reale iſt gleich dem Idealen, es iſt nur das Zerſplitterte, endlich gewordene Ideale. Beide ſind eins und daſſelbe, nur unter zweierlei Formen. Das Eine Weſen hat eine ideale Form, die Form der reinen Einheit, und eine reale Form, die Form der Zerfallenheit. Die Monas unterliegt keinen Zeit- und Raumbeſtimmungen, ſie iſt weder endlich noch unendlich und doch beides, ſie iſt ewig. Dies iſt das Abſolute. Die Charaktere des Zero fallen mit den Charakteren des Abſoluten zuſammen: das Zero als Zero hat ſchlechthin gar kein Prädikat, es iſt das Unausſprechbare, das Abſolute ohne alle Beſtimmung. Abſolutes und Zero ſind weſentlich Eins. Es iſt nichts real, als das Abſolute ſelbſt; alles Einzelne iſt Nichts für ſich; in ihm iſt nur, oder vielmehr es ſelbſt iſt nur das Abſolute, aber nicht das Abſolute an ſich, ſondern dieſes Abſolute als bejaht. Die Exiſtenz des Einzelnen iſt keine Exiſtenz, ſondern nur die Exiſtenz des Abſoluten unter einer beliebigen Wiederholung; denn Sein und Bejahen ſind eins, und die Fortdauer des Seins iſt ein fortdauerndes Setzen des Abſoluten oder des Nichts. Es exiſtirt nichts als das Nichts, nichts als das Abſolute, nichts als das Ewige ꝛc., und alle einzelne Exiſtenz iſt eine Trugexiſtenz, alle einzelnen Dinge ſind Nichtſe, die aber beſtimmt worden ſind. Die Dauer des Einzelnen iſt die Dauer des Abſoluten; das Abſolute muß ſich in Ewigkeit ſetzen, weil es ſonſt Nichts wäre, es muß aber auch in Ewigkeit die Poſition aufheben, weil es ſonſt ein blos Endliches wäre. Daher iſt die Geſammtheit des Endlichen gleich ewig mit dem Abſoluten; alles Verſchwinden des End-

lichen iſt ein Zurückgehen in das Abſolute. Es iſt aus dem Nichts entſtanden, und iſt ſelbſt das ſeiende Nichts, daher muß es auch wieder in das Nichts zurückgehen. Aber dieſer Rückgang gelingt nie; die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem ſie dieſelben verläßt, ſie geht wieder in Gott zurück. Nur die Seelenwanderung exiſtirt, deren Weg durch Gott geht, und das Verſchwinden und Erſcheinen der Individuen iſt nur eine Metamorphoſe des Einen in das Andere. Zwei Tendenzen alſo ſind im Abſoluten, welche beide ungetrennt Eins ſind. Es hat die Tendenz, ſich zu ſetzen, und auch die Tendenz, ſich aufzuheben. Es iſt Selbſtpoſition von ſich ſelbſt; das Realwerden des Abſoluten iſt eine Selbſterſcheinung des Abſoluten. Das Selbſterſcheinen des Abſoluten iſt Selbſtbewußtſein, das ſelbſtbewußte Abſolute iſt Gott. Gott iſt das ſeiende (ſelbſtbewußte) Nichts. Die Weltſchöpfung iſt nichts anderes, als der Selbſtbewußtſeinsact Gottes; er ſchöpft die Welt aus ſich, und das Vorſtellen Gottes iſt das Schöpfen der Welt. Die Dinge ſind nur Vorſtellungen Gottes; Gott denkt, und dieſes in Gott Gedachte iſt ein reales Ding. Würde Gott nicht denken, ſo wäre keine Welt, und er wäre ſelbſt nicht. Ein Naturkörper iſt ein erſtarrter, kryſtalliſirter Gedanke Gottes. Gott kam erſt zum Selbſtbewußtſein durch das geſprochene Wort, die Welt; da nun Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit denkt, ſo muß auch die Welt, ſein Gedankenreich, von Ewigkeit zu Ewigkeit, d. h. ohne Anfang und Ende ſein. Mit dem Entſtehen der Realität iſt weſentlich die Triplicität geſetzt: nämlich das Setzende oder das abſolute Zero, das Geſetzte oder das relative Zero und die ganze Selbſterſcheinung. In dieſe drei Formen oder Ideen zerfällt das Abſolute urſprünglich. Sie werden durch ihr wiederholtes Erſcheinen ſelbſt zu aller Mannigfaltigkeit; alle Dinge ſind aus der Dreiheit ausgegangen, Alles iſt die Dreiheit ſelbſt in ihrer Wiederholung. Auf der erſten Idee oder dem ohne Bewegung, ohne Zeit und ohne Ausdehnung in ſich ruhenden Urweſen beruht Alles; es iſt die Poſition ſchlechthin, der ſchwebende Punkt im All, um den ſich Alles ſammelt und von dem Alles aus-

geht. Durch das Setzen entsteht Succession, Zeit; das Handeln der Uridee besteht in einem ewigen Wiederholen des Wesens; die Zeit ist nur das thätige Denken Gottes, das Wechseln der Dinge ist die Zeit. Indem aber die Zeit jeden ihrer Momente auch aufhebt, giebt es Nichts, was nicht zwei Prinzipien oder Polarität enthielte. Die Zeit ist Urpolarität und deren Offenbarung ist Bewegung. Die Urbewegung ist nur im Kreise möglich, weil sie Alles ausfüllt; Kreisbewegung aber ist Leben, beständiges Zurückkehren in sich; die Welt und Alles in ihr ist daher lebendig. Die Belebung ist ein Abfall von Gott, denn sie ist das Bestreben, selbst das Absolute sein zu wollen. Jedes lebende Ding ist ein doppeltes: ein für sich bestehendes und ein in das Absolute eingetauchtes; in jedem sind zwei Prozesse, ein individualisirender, belebender, und ein universalisirender tödtender. Je mehr ein Ding von dem Mannigfaltigen des All's in sich aufgenommen hat, desto belebter ist es, desto ähnlicher ist es dem Absoluten. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in sich aufgenommen hat, wäre in seiner Einzelheit gleich dem Absoluten selbst, es wäre das reale Absolute, und die Schöpfung wäre damit geschlossen. Ein solches Geschöpf ist der endliche Gott, der leiblich gewordene Gott, der Mensch. Der Mensch ist Gott, vorgestellt von Gott; Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in seinem Selbstbewußtsein. Die Gestalt Gottes sind die Raumdimensionen, die mathematischen Kategorien. Der material gesetzte Gott ist die Natur, und die unmittelbare Position Gottes ist Aether. (Mit dem Aether hatte auch Hegel in Jena seine naturphilosophischen Vorlesungen begonnen.) Der Aether steht von Ewigkeit her mit sich selbst in Spannung, indem er in zwei Pole aus sich herausgetreten ist, als das Gleichbild des seienden Gottes. Die Action der Aetherspannung wirkt nach der Linie, und diese lineare Thätigkeit ist Licht, das Leben oder Denken des Aethers, die erste Erscheinung Gottes, der leuchtende Gott. Die andre Aetheraction, die auf Lösung der Spannung geht, ist die Wärme, das Resultat des Lichts. Wärme mit Licht ist Feuer, die Allheit des Aethers, des seienden Gottes; es

giebt kein höheres und vollkommeneres Symbol Gottes, als das Feuer. —

Mit dieſen Prinzipien hatte Oken dem empiriſchen Detail ſeiner naturphiloſophiſchen Anſchauungen den ſpeculativen Unterbau gegeben, den er ſelbſt Matheſis oder die Lehre vom Ganzen nannte. Sie entſpricht der Logik und Metaphyſik, als der Grundwiſſenſchaft im Syſteme Hegel's; und man kann ſagen, ſie iſt die Hegel'ſche Logik und Metaphyſik, naturphiloſophiſch angeſchaut, im Sinne des urſprünglichen Schelling'ſchen Identitätsſyſtemes betrachtet. Im Jahre 1802, da Oken den Grundriß ſeiner Naturphiloſophie handſchriftlich bei mehreren naturphiloſophiſchen Freunden hatte circuliren laſſen, mußte ſich Schelling mit der theoſophiſchen Naturphiloſophie des genialen Göttinger Privatdocenten im Weſentlichen einverſtanden finden. Und was die Begriffsbeſtimmungen des Abſoluten angeht, ſo hätte der Verfaſſer der ſkeptiſch-ironiſchen Aphorismen über das Abſolute in Bouterwek's „Neuem Muſeum", es hätte Köppen in ſeiner Darſtellung der Schelling'ſchen Philoſophie des abſoluten Nichts die romantiſche Ironie dieſer Identificirung des Abſoluten und des Nichts nicht entſchiedener an's Licht ſtellen können, als es im Jahre 1809 von Oken geſchehen war. Aber eine ſolche naturphiloſophiſche Theoſophie war in dem Lande, wo Baader ſeit 39 Jahren in Wort und Schrift ſeine naturphiloſophiſch-theoſophiſchen Phantaſien gelehrt hatte, ſie war unter König Ludwig's Auſpicien ein offenbarer Anachronismus. Oken's Auftreten an der Univerſität zu München war nichts anderes, als die — von Oken ſelbſt wohl ernſtlich gemeinte, nichtsdeſtoweniger aber unbegreifliche, im Lichte der Zeitverhältniſſe als eine ungeheure Ironie des Schickſals, des Hegel'ſchen Weltgeiſtes erſcheinende — dramatiſch-lebendige Ausführung jener fünfundzwanzig Jahre früher auf dem Papier erſchienenen Perſiflage der Schelling'ſchen Träumereien. Und als nun mit dem Erſcheinen der zweiten Auflage von Oken's Naturphiloſophie (1831) ſolche längſt verſchollenen Klänge in dem frommen München der ultramontanen

Camarilla zu Ohren kamen, wie sie gleich Anfangs bei dem dortigen Auftreten Oken's, des Sauls unter den Propheten, dem Gedächtniß des frommen Schubert gar seltsam in die Ohren der Erinnerung hatten klingen müssen; so war leicht zu diviniren, daß ein solches heterogenes Element sich mit der Münchener Atmosphäre unmöglich lange vertragen könne. Schubert war kaum in Oken's Nähe gelangt, als er schon symbolische Träume bekam, die ihm „etwas bange" machten, und es dauerte nicht lange, so brachen „Kampeleien" (wie er nach Erlangen an Gevatter Schelling schreibt) zwischen Oken und ihm aus. Daß auch zwischen Oken und Schelling selbst sich kein — wenigstens kein freundliches — Verhältniß gestaltete, geht aus der Notiz hervor, daß Oken, der öfters in Schelling's Vorlesungen bemerkt wurde, sogar anwesend gewesen sein soll, als dieser Oken's Lehre, ohne jedoch dessen Namen zu nennen, kindisch nannte. Oken hat auch einige Mal in Baader's Vorlesungen hospitirt, welcher dessen Logik für „nahezu komisch", seine Metaphysik für „spielend" und seine Weltanschauung im Ganzen für „seicht" hielt. Dagegen konnte Oken seinerseits auf Schelling's theosophische Träumereien und auf Baader's phantastische Curiositäten nur mit einem mitleidigen Lächeln blicken. Es geht daraus hervor, was es mit der Phrase Michelet's auf sich hat, mit Ausnahme von Steffens sei es Schelling gelungen, fast alle Häupter seiner Schule damals in München um sich zu versammeln. Bei der Zählung der Häupter seiner um ihn versammelten Getreuen wird Schelling damals wohl nicht über den Einen Schubert hinausgekommen sein, da ihm sein ehemaliger Mitarbeiter an den Jahrbüchern der Medicin, Oken, „kindisch" vorkam, Görres seine eigenen Wege ging, vom Geruche der Heiligen und dem faulen Holz der Wunder des Mittelalters geleitet, und der Verkehr mit Baader nach Schelling's Rückkehr nach München nicht wieder in Gang kam. Schelling hatte nicht blos den frühern Freund nicht wieder aufgesucht, sondern auch die vornehme Miene angenommen, als sei er weit über Baader

hinaus. Dieſer ſeinerſeits beſuchte zwar hin und wieder Schelling's Vorleſungen, um (wie er ſagte) von dieſer einzigen und letzten Philoſophie einige Reliquien auf ſeine fernere Wanderſchaft mitnehmen zu können; er fand aber, daß Schelling erfolglos an der Vertirung des Spinozismus in's chriſtlich-Jacob-Böhme'ſche laborire und ſeine Naturphiloſophie, die ehemals ein ſaftiger Wildbraten geweſen, jetzt als Ragout mit chriſtlicher Sauce in München wieder ſervire. Von „dieſer chriſtlich ſein ſollenden und ſein wollenden Philoſophie, die eine Johanniskirche prophezeihe", hielt der Jacob Böhme des Katholicismus nicht viel. Die neue Philoſophie Schelling's mit ihrer Offenbarungstheorie (erklärte damals Baader brieflich) ſei eine ſchöne Büßende, die ſich noch mit zu viel Süße ihrer faute passée erinnere. Und in einem gegen Schelling gerichteten Aufſatz, aus den Jahren 1828—1832, bekennt er, was ihm bei der Schelling'ſchen Prophezeihung einer Johannskirche am meiſten gefallen habe, ſei ein junger katholiſcher Theolog geweſen, welcher ganz entzückt von dieſer philoſophiſchen Apokalypſe ſich gegen Baader geäußert und alſo auch Einer von jenen vielen ſeiner Brüder geweſen, die ſich ſoweit übertölpeln ließen, den Proteſtantismus als eine und zwar weſentliche Form der chriſtlichen Kirche und als dieſe ergänzend zu betrachten, welche alſo die Difformation nicht mehr erkennen und wiſſen, die leider durch dieſe Reformation das ganze Chriſtenthum erlitten. —

Urtheilte ſo der katholiſche Theoſoph über den proteſtantiſchen, ſo fällt, an den Prinzipien der kritiſchen Philoſophie gemeſſen, der eine ſo gut wie der andere, und der pietiſtiſche Naturphiloſoph Schubert nicht minder wie der naturaliſtiſche Naturphiloſoph Oken, der philoſophiſchen Romantik und dem Abfall von Kant's Grundſätzen anheim. Ueber die Prinzipien freilich ließ ſich zu allen Zeiten nicht disputiren, und ſo mußte ſich freilich in den Augen der Münchener Gläubigen und Frommen, um nicht mit Anſelm Feuerbach „Finſterlinge" zu ſagen, das Urtheil über das myſtiſch-theoſophiſche Kleeblatt Baader-Schelling-Schu-

bert anders, als über den crassen Heiden und Naturalisten Oken gestalten, sobald sie aus der zweiten Auflage seines „Lehrbuchs der Naturphilosophie" (1831) sich schwarz auf weiß überzeugen konnten, weß Geistes Kind derselbe war. Diese Partei, welcher außer Schelling und Schubert, unter den Protestanten an der katholischen Universität vor Allen Oken ein Stein des Anstoßes war, betrieb eifrig eine Versetzung des Naturalisten und Heiden, gewissermaßen zur geistigen Wiedergeburt, nach dem protestantischen „Pietistenneste" Erlangen, und da es Oken nichts half, durch eine veröffentlichte spöttische Erklärung sich Ruhe vor dem Gesindel zu verschaffen, so nahm er im Jahre 1832 den Ruf als Professor der Naturgeschichte an die neu errichtete Universität Zürich an, wo er (1833—1841) seine „Allgemeine Naturgeschichte für alle Stände" verfaßte, die seinen Ruhm in die weitesten Kreise trug.

Schelling's treuer Schubert hatte im Sommer 1827, ehe noch Schelling nach München übergesiedelt war, sich gegen denselben brieflich nach Erlangen dahin geäußert, daß er es den sogenannten naturphilosophischen Lehren seines Collegen Oken gegenüber, für seinen Beruf halte, zu zeugen von dem Einen Schöpfer und Erhalter aller Dinge, vom Sein und Wesen unserer für ein Leben der Ewigkeit geschaffenen Seele und von einer Welt des Geistigen überhaupt. Er unternahm es, die „Geschichte der Seele" darzustellen. Die im Sommer 1829 begonnene Ausarbeitung dieses seines eigensten Lebenswerkes wollte in dem „Drahtkäfig" zu München, wie er selber bekennt, nicht recht gehen, dagegen im September und Oktober zu Botzen in Tyrol wurde sie flott. Hier wurde ihm die sehnende Seele fruchtbar und zeugungskräftig im geistigen Zug und Flug nach dem fernen Freund und Lehrer Schelling, der damals aus den vergilbten Blättern seines Jacob Böhme und aus der Noth und Pein seiner „Weltalter", an deren Herausgabe er abermals laborirte, in die frische Wirklichkeit der Böhme'schen Wälder sich geflüchtet hatte und in Karlsbad zwischen den alten Granitfelsen weilte, aus denen das heiße Wasser spru-

delt. Fünf Tage dieſes Septemberaufenthaltes waren für Schelling dadurch merkwürdig, daß er während derſelben allen Groll, der ihm ſeit Jahren in der Seele gährte, vergaß und „in alter cordater Freundſchaft mit Hegel" verbrachte.

Im Jahre 1830 erblickte Schubert's liebſtes Kind, die „Geſchichte der Seele" das Licht der Welt. Die geiſtreich-poetiſche und gemüthlich-phantaſievolle Weiſe, in welcher der Schaum der Wiſſenſchaft abgeſchöpft wird, während ein buntes gelehrtes, theils phyſiologiſches, theils pſychologiſch-geſchichtliches Material hinter die einzelnen Abſchnitte verwieſen wird, hat dem Werke einen großen Leſerkreis gewonnen, indem es im Laufe von dreißig Jahren vier Auflagen erlebte. Wer aber darin Wiſſenſchaft, Eingehen in die pſychologiſchen Probleme und ernſtes Bemühen um die Beſtimmung der pſychologiſchen Verhältniſſe ſucht, wird ſich getäuſcht finden. Was die Seele, als das über dem Leibe gelegene Gebiet ſei; wie ſie ſich von dem ebenfalls der überleiblichen Sphäre angehörigen Geiſt unterſcheide; wie die geheimnißvolle Ueberkleidung der Seele, als des eigentlichen Prinzips der Individualität, mit dem Leibe ſowohl als mit dem Geiſte zu denken ſei: darüber findet der Leſer keine Auskunft in den gemüthlichen Träumen der frommen Phantaſie Schubert's, welchem Aufgabe und Endzweck der Pſychologie darin beſteht, zu beſchreiben das Ausgehen der Seele zuerſt in den buntfarbigen Schein der leiblichen Geſtaltung, die das Leben nur ſinnbildlich erfaßt, dann in das Weſen des Menſchen, und wie endlich in dieſem die Seele zu ſich ſelber und zu Gott komme.

In demſelben Jahre, da Schubert's Geſchichte der Seele erſchien, hielt Schelling abermals im Sommer keine Vorleſungen, und als darüber die Zeitſchrift „Hesperus" ihre Gloſſen machte, wurde das Publikum in der Augsburger Allgemeinen Zeitung belehrt, daß der Geheime Hofrath in dieſem Semeſter mit allerhöchſter Erlaubniß darum kein Collegium gebe, weil er eben ein neues Werk bearbeite, das auch in dieſem Jahre noch erſcheinen werde. Und wirklich zeigte der Herbſtmeßkatalog 1830 „Mythologiſche

Vorlesungen, von Schelling, erster Band" als herausgekommenes Werk an. Wer aber bei der Verlagshandlung danach suchte, dem wurde bedeutet, der erste Band sei ganz gedruckt, werde aber erst mit dem zweiten ausgegeben.

Dagegen gewann Schelling vor dem Publikum einen neuen Jünger an dem Juristen Stahl, einem Erlanger Zuhörer, welcher im Jahre 1830 mit der Schrift „die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" hervortrat, worin die gläubige, christlich-germanische Richtung in die Rechtswissenschaft eingeführt und die politische Reaction und Restauration vom philosophischen Standpunkt aus zu rechtfertigen unternommen wurde. Das Werk brachte die erste, noch zurückhaltende Kunde vom neuschelling'schen Systeme, das der große Lehrer in Erlangen und München in der Tasche hatte. Nicht unser Philosophiren (sagt Stahl oder vielmehr „der in Stahl gehüllte Schelling"), sondern nur die Offenbarung durch Christus ist im Stande, uns Menschen zu befriedigen. Darum ist die Theologie der Mittelpunkt aller Wissenschaft, und das Geschäft der letztern, Gott allen seinen Offenbarungen nach zu erkennen. Aus der unmittelbarsten Erfahrung, nämlich aus der Betrachtung unser selbst und der Welt, erkennen wir, daß Gott nothwendig ein Subject im Universum außer den Dingen, eine ihrer selbst bewußte, liebende und freie Persönlichkeit sei, die aus der unendlichen Menge des Möglichgewesenen nicht durch Nothwendigkeit, sondern durch einen bestimmten schaffenden Act der Freiheit die gerade jetzt vorhandene Welt gewollt, beziehungsweise nach ihrem Ebenbilde, also vollkommen in Gott und frei, geschaffen habe. Den Menschen indessen habe die Versuchung geplagt, nicht blos in Gott, sondern auch selbständig zu sein, zu dem Ende aber die böse Lust zu kosten; anstatt ihrer aber Herr zu werden, sei er ihrer Herrschaft und so der Sünde verfallen. Mittelst der Buße Christi wurde die Menschheit wieder mit Gott, dem Dreieinigen, versöhnt. Wie jedes einzelne Geschöpf ein Abbild Gottes, so solle die Mehrheit der Geschöpfe sein Reich bilden, dessen Begriff der sei, daß es von einem Höheren beherrscht werde. Die Menschheit ist geschaffen, damit sie das wahre, d. h. das

ewige Reich Gottes sei. Sie ist darum aus dem Zustande des Sündenfalles zum Zustande ihrer Bestimmung, mittelst des mit der Weltgeschichte zusammenfallenden zeitlichen Gottesreiches, hinzuführen. Dies geschieht durch Schicksale und Begebenheiten, so daß der Plan Gottes vollbracht wird, ohne daß ihn die Menschen wollen und kennen. Von Zeit zu Zeit aber greift Gott durch Offenbarung und Wunder in die Geschichte ein, bis zuletzt durch die ungeheuerste Wunderwirkung Gottes, die Auferstehung der Todten, das ewige Reich kommen wird, in welchem die Menschen Eines Wesens und Wollens mit Gott werden. Wie aber der einzelne Mensch in seinem zeitlichen Dasein eines Leibes als Werkzeuges des Geistes bedarf, so bedarf auch die Menschheit als zeitliches Reich eines Leibes als Werkzeuges für die Beherrschung und Führung. Als Band, welches freie Wesen zusammenhalten soll, kann dieser Leib nur sittlicher Natur sein; in seiner Gliederung ist er das Recht, und zwar nach den drei Hauptrichtungen der Vernunft auch dreifach gegliedert, nämlich nach Freiheit in das Vermögen und Eigenthum, als dem Symbole der Macht Gottes über den Stoff, nach der Liebe in die Familie und Ehe als Symbol der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater, und nach der Seite des Selbstbewußtseins und des heiligen Geistes in Staat und Kirche. Wie nun im Weiteren die Rechts- und Staatslehre des Christenthums hier vorgetragen werden soll, so wird darin unter Anderm ein göttliches Recht der Könige gelehrt, die nicht im Namen des Gesetzes, sondern in göttlicher Vollmacht und nach kirchlicher Krönung als Symbol der Herrschaft Gottes auf Erden regieren. Die Volksvertretung nach Ständen, als historische Verfassung, sei nicht im Sinne von Stellvertretung, sondern eines Fürsprechers und Patrons. Den letzten Grund seiner Ermächtigung und Verpflichtung, wie seine höchste Norm und Richtschnur habe der Staat in der christlichen Religion, d. h. in dem Bande, mit welchem Gott das Bewußtsein der Menschen an sich gebunden hält, und in der Erkenntniß über ihr Verhältniß zu ihm, das er ihnen mittheilt. Gegen alle Secten, welche einem Wunderglauben folgen, sei von diesem christlichen Staat eine gewisse

Toleranz zu üben, nicht aber gegen die Afterkirchen der Bekenner einer bloßen Vernunftreligion, welche keine Offenbarung annehmen. —

Stahl's „Rechtsphilosophie nach geschichtlicher Ansicht" galt Jahre lang als einzige authentische Mittheilung über die von Schelling verheißene positive Philosophie. Sie war die auf eine höhere Potenz erhobene Hegel'sche Rechtsphilosophie, und als nach Hegel's Tode einige naseweise Schüler sich's herausgenommen hatten, die Prinzipien des Meisters links zu wenden und in theologischer und politischer Beziehung radicale Consequenzen daraus zu ziehen, war es der romantische Rechtsphilosoph Stahl, welcher im Jahre 1840 zur Steuer dieses Unfugs und als Schelling's Vorläufer nach Berlin berufen wurde. In eben dem Maße aber, als Stahl der Mann nach Schelling's Herzen war, mußte sich dieser abgestoßen fühlen von einem durch widrige Geschicke nach München verschlagenen Denker, der — obwohl in wesentlichen Punkten seiner Weltanschauung mit Schelling übereinstimmend — den Muth gehabt hatte, seit einem Vierteljahrhundert auch eigene, nichtschelling'sche Gedanken zu lehren und damit gegen den Strom des Zeitgeistes anzukämpfen, dem Schelling huldigte. Dieser Mann war Krause, dessen eifrigster Jünger, Freiherr von Leonhardi, in den Jahren 1830—1832 ein Zuhörer Schelling's war. Gerade aber im Gegensatze zu den praktischen Consequenzen der philosophischen Romantik, zur romantischen Rechts- und Staatsphilosophie des Neuschellingianers Stahl liegt der eigentliche Kern des Krause'schen Systemes.

Um sechs Jahre jünger, als Schelling, hatte Krause seit dem Jahre 1794 in Jena neben Theologie besonders Mathematik, unter Fichte und Schelling Philosophie studirt und sich daselbst im Jahre 1802, ein Jahr später als Hegel und Fries, als Privatdocent der Philosophie habilitirt. In der innigen Verbindung der Mathematik mit der Philosophie, deren Nothwendigkeit er zum Thema seiner Habilitationsschrift gewählt hatte, stimmte er mit seinem Collegen

Fries und mit dem zu gleicher Zeit mit Krauſe in Jena ſtudirenden Herbart überein. Das lebendige Intereſſe, welches damals durch Fichte und Schelling in Jena geweckt worden war, war auch Krauſe zu Statten gekommen, und er hatte, gleich Hegel und Fries, ſich neben Schelling einen Kreis von begeiſterten Zuhörern für ſeine Vorleſungen über reine Mathematik, Naturphiloſophie, Naturrecht und Logik erworben. Bald nach Schelling's Abgang nach Würzburg hatte auch Krauſe Jena verlaſſen, wo er einen Grundriß des Naturrechts (1803), der „hiſtoriſchen Logik" (1803), des „Syſtemes der Mathematik" (1804) und den Anfang eines „Syſtemes der Philoſophie" (1804) im Druck hatte erſcheinen laſſen. Im theoretiſchen Theil ſeiner philoſophiſchen Weltanſchauung wirkte Schelling's Einfluß mächtig nach; dagegen waren es im praktiſchen Gebiete Fichte'ſche Anſchauungen, welche — obwohl in Schelling'ſchem Gewande — bei Krauſe ſich eigenthümlich geſtalteten. Während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Dresden hatte ſich Krauſe mit Kunſtſtudien beſchäftigt und namentlich der Muſik ſich mit beſonderer Vorliebe gewidmet. Dort wurde er Freimaurer und glaubte in dieſer Brüderſchaft die bildungsfähigen Keime des Menſchheitsbundes zu finden, deſſen Idee ihm als Conſequenz des Fichte'ſchen Begriffs der ſittlichen Gemeinde durch Bekanntwerden mit den Ideen St. Simons entſtanden ſein mochte, deſſen erſte Schriften gerade damals erſchienen. In Folge der Polemik, die er in einem Werke über die Freimaurerei (1810) gegen die Geheimnißkrämerei des Ordens ſich erlaubt hatte, wurde er aus der Loge ausgeſchloſſen. Seine Ideen über die Entwickelungs- und Fortbildungsfähigkeit der Freimaurerbrüderſchaft legte er in demſelben Jahre im erſten Theile ſeines „Syſtemes der Sittenlehre", in ſeinem „Tagblatt des Menſchheitslebens" und 1811 in ſeinem „Urbilde der Menſchheit" dar. Nachdem er ſich im Jahre 1814 in Berlin mit einer „Rede über das menſchliche Wiſſen und den Weg, dazu zu gelangen", als Privatdocent habilitirt, aber nach Fichte's Tode ſich vergebens um deſſen Lehrſtuhl beworben

hatte, trat er, nach Dresden zurückgekehrt, 1816 in mehreren Werken mit Bemühungen um eine Reinigung und Reform der philosophischen Kunstsprache hervor, deren Anwendung in seinen eigenen später veröffentlichten Werken der Verbreitung und Anerkennung seiner Philosophie ebenso hinderlich wurde, als sein Zerwürfniß mit den Freimaurern, nach der Versicherung seines Biographen, insofern für ihn verhängnißvoll wurde, als die Feindschaft des Ordens viel dazu beitrug, ihm überall den Eintritt in den Staatsdienst zu verschließen. Nach mehrjähriger theoretischer und praktischer Beschäftigung mit dem Mesmerismus, auf Kosten seiner Gesundheit, nahm er die Philosophie wieder auf und hielt zu Anfang des Jahres 1823 vor Männern und Frauen aus den gebildeten Ständen in Dresden „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft", die er später (1829) im Druck erscheinen ließ. Er ging darauf nach Göttingen, wo er sich — jetzt zum dritten Male als Achtundvierzigjähriger — als Privatdocent habilitirte, aber durch überhäufte Vorlesungen und Privatstunden, die er zur Erhaltung seiner Familie übernehmen mußte, und daneben durch Ausarbeitung verschiedener philosophischer Schriften seine Gesundheit untergrub. Als im Jahre 1830 sein Schüler Ahrens, der sich als Privatdocent in Göttingen in die revolutionäre Bewegung des Jahres 1830 verwickelte, sein Vaterland hatte verlassen müssen, wurde gegen den Verkündiger des Menschheitsbundes eine Criminalunterſuchung eingeleitet, welcher durch freiwillige Entfernung von Göttingen sich zu entziehen, ihm an die Hand gegeben wurde. Der kranke und schwer gebeugte Mann kam (1831) nach München, um sich dort durch mathematisch-philosophische Abhandlungen, die er bei der Akademie der Wissenschaften einreichte, an der Universität zu habilitiren und wo möglich eine Honorarprofessur zu erlangen. Nun wollte aber das Unglück, daß auf Betrieb seiner Göttinger Verfolger in München wegen ihm schuldgegebener Zauberei (Mesmerismus?) und St. Simonismus eine Polizeiunterſuchung über ihn verhängt wurde. Und der vorsichtige Vorstand der Akademie, Geheimehofrath

Schelling, fand es bedenklich, den Vortrag eines auf dieſe Art anrüchigen Mannes, der in Jena ſein College geweſen, in der Akademie ſtattfinden zu laſſen. Noch vor der Unterſuchung der gegen ihn erhobenen Anklagen ſollte Krauſe aus Baiern ausgewieſen werden. Baader's Bemühungen, die Behörden über den Mißgriff aufzuklären, gelang es, das bereits im März 1832 ausgefertigte Ausweiſungsdekret rückgängig zu machen und dem Angegriffenen Schutz für die Zukunft zu ſichern. Nach Erledigung der Unterſuchung wollte der Miniſter Fürſt von Wallerſtein, dem ſich Krauſe perſönlich vorgeſtellt hatte, ihn für die Münchener Univerſität gewinnen, und die meiſten Mitglieder der philoſophiſchen Facultät, ſogar der alte philoſophiſche Mönch Meilinger, ſprachen ſich günſtig darüber aus. Nur Schelling erklärte ſich gegen Krauſe's Zulaſſung, weil die Münchener Univerſität ein geſchloſſenes Ganze ſei, in das man keine neuen Elemente aufnehmen dürfe. Krauſe war im September von einem mehrwöchentlichen, wie es ſchien, für ſeine Geſundheit förderlichen Aufenthalt in Partenkirchen nach München zurückgekehrt, als ein Schlaganfall am 27. September ſeinem Leben ein Ende machte.

Was war nun das „neue Element" in Krauſe's Philoſophie, welches nach der Anſicht des in Ehren und Würden ſtehenden Schelling in das „geſchloſſene Ganze" der Münchener Univerſität nicht paſſen ſollte? Der Paraſit Oken, der fünf Jahre lang an dem wiſſenſchaftlichen Körper derſelben, zu Schelling's und Schubert's Verdruß, ſchmarozt hatte, war glücklich in die Schweiz abgelenkt. Gehörte etwa Krauſe's Philoſophie in eine und dieſelbe Kategorie mit der Oken'ſchen? Daß dies nicht der Fall war, wußte Schelling ſo gut, wie Baader, und wiewohl in des Letzteren Augen Krauſe's Lehre nicht frei war von den „Elementen einer bewußten Widerſetzlichkeit gegen das Wahre", ſo konnte ihn dieſe Ueberzeugung doch nicht abhalten, ſich warm für einen vom Unglück verfolgten Denker, der eine Stätte der Ruhe ſuchte, zu intereſſiren. Oder war Krauſe's krauſe philoſophiſche Terminologie das

ſtörende fremde Element? Aber die Baader'ſche war kaum weniger apart, und Schelling hatte ſich recht wohl in dieſelbe zu finden gewußt! Oder war vielleicht gerade der Umſtand, daß Baader ſich Krauſe's angenommen hatte, für Schelling's „neidloſen" Edelſinn ein Motiv, ſich deſſen Abſichten entgegenzuſtellen? Oder wollte er denſelben deswegen nicht neben ſich lehrend wiſſen, weil ſich ſo Etwas wie von Schaam, dem überzeugungstreuen Krauſe gegenüber, im Innern des philoſophiſchen Proteus regte? Denn ſo nahe verwandt die Philoſophie beider erſchien, ſobald man nur auf die theoretiſche Seite der Weltanſchauung ſieht und die puriſtiſche Terminologie Krauſe's in's Schelling'ſche überſetzt, ſo entgegengeſetzt waren die Ziel- und Schwerpunkte des beiderſeitigen Philoſophirens. Schelling hatte ſtets nur die Vergangenheit im Auge und ging auf die Rechtfertigung des Beſtehenden aus; ſeine Phantaſie von einer zukünftigen Johanneskirche aber war eine vage, blaſſe Allgemeinheit, womit ſich der Theoſoph der Kirchengeſchichte als Prophet meinte legitimiren zu können. Krauſe dagegen ſtrebte in die Zukunft und hatte ſeinen philoſophiſchen Träumen, wie ſie nüchternen Hütern des Vergangenen erſcheinen mochten, einen ganz beſtimmten, lebensvollen Inhalt zu geben gewußt. Schelling glaubte durch eine philoſophiſch-theoſophiſche Geheimlehre, die ſich auf mündlichem Wege unter ſeinen Zuhörern fortpflanzte, ohne ſich vor die Kritik der literariſchen Oeffentlichkeit zu wagen, der Welt das Heil zu verkündigen, das ihr aus dem Schooße der Speculation hervorgehen ſollte. Krauſe polemiſirte gegen alle Geheimthuerei und gab ſich rückhaltlos, wie er war, dachte und fühlte, dem öffentlichen Urtheil Preis, weil er ſich bewußt war, daß ihm die allgemeinen Sympathien gewiß waren, ſobald man den praktiſchen Kern ſeiner Welt- und Lebensanſicht erfaßt habe. Schelling's Pathos war, wenn man den Antheil perſönlicher Eitelkeit und Ruhmſucht in Abzug brachte, rein theoretiſcher Art, auf das Verſtändniß vergangener Geſchichten rein um ihrer ſelbſt willen gerichtet, Philoſophie der Mythologie und Offenbarung. Krauſe's

Philoſophiren war von einem durchaus praktiſchen Pathos getragen, deſſen Inhalt mit ſeinem perſönlichen Selbſtgefühle verſchmolz. Er fühlte ſich als Vorherverkündiger neuer religiöſer und ſittlicher Zuſtände; er war der deutſche Saint Simon, cum grano salis, ohne die excentriſche Leidenſchaftlichkeit des Franzoſen, ohne deſſen Einſeitigkeit und philoſophiſche Unklarheit. Krauſe, der Freimaurerphiloſoph, wollte (darauf hat mit Fug und Recht ſein begeiſterter und geiſtvoller Schüler Leonhardi ſchon vor faſt zwei Jahrzehnten hingewieſen) eine Philoſophie, welche die Lücke zwiſchen der reinen Speculation und der reinen Empirie, der Theorie und der Praxis, auszufüllen im Stande und zugleich einfach und reich genug ſei, um die Thatſachen des Lebens, die ſocialen Umgeſtaltungen anzuerkennen, die ſich ſeit den letzten Menſchenaltern immer beſtimmter ankündigten; — eine Philoſophie, die ſich gleich frei zeige einerſeits von der ſcholaſtiſchen Unterthänigkeit unter mehr und mehr dahin ſiechende Geſtaltungen des Staats und der Kirche, wodurch ſich die neue Modeſpeculation der Schelling's, Hegel's, Stahl's kirchlichen und politiſchen Quackſalbern empfahl, wie andererſeits von der Oede und Kahlheit einer über die bloße Verneinung des Beſtehenden ſich nur ſelten erhebenden Oppoſition; — eine Philoſophie, die der menſchlichen Thätigkeit und der von Andern zu früh für abgeſchloſſen erklärten Geſchichte ein neues Feld eröffne, indem ſie die Menſchen anleite, ſchon jetzt ſich zu rüſten für die Strebungen und Kämpfe einer neuen Zeit; — eine Philoſophie, welche dadurch, daß ſie Geſchichte und Ideal, den Weltzuſtand und das Weltideal mit gleicher Klarheit als Glieder eines einheitlichen Lebensganzen erfaſſe, zu einem idealen Streben und Schaffen die Menſchen aufrufe, ohne ſie der wirklichen, beſtehenden Welt zu entfremden, die ſie vielmehr anerkennen und verſtändlich zu machen ſuche, indem ſie das Beſtehende nicht damit als gerechtfertigt oder gar als vernünftig nachgewieſen zu haben glaube, wenn ſie zeige, wie es ſich allmählich gebildet habe; eine Philoſophie vielmehr, welche mit der Unvollkommenheit der Vergangenheit und den

Mängeln der Gegenwart durch die Aussicht auf eine thätig zu erringende bessere Zukunft versöhne und die Möglichkeit zeige, mit voller Hingebung dem Bestehenden anzugehören und zugleich an der vollen Wahrheit des Urbildes festzuhalten; — eine Philosophie, welche innerhalb der Reihe progressiver historischer Ideale die Punkte anzeige, an denen die Menschheit, ihrem innern Drange folgend, angelangt sei, sowie, durch historisch-philosophische Weiterbestimmung des Ideals dem Zeitgeist die Wege vorzeichne, auf denen die zum Selbstbewußtsein erwachte und zur Selbstergreifung des Steuerruders bereite Menschheit berufen sei, die Schäden auszuheilen, die an ihrem Lebensmarke zehren; — eine Philosophie endlich, welche die Heilung des gegenwärtigen Zustandes weder allein oder vorzugsweise von Um- oder Neubildung politischer Institutionen, noch blos von einer blos materiellen Verbesserung des industriellen Gesellschaftslebens und eben so wenig blos von einer Wiederbelebung und Höherbildung des historischen Christenthums allein oder von einer bloßen Aenderung des Verhältnisses von Kirche und Staat oder von Erziehung und Volksbildung allein hergeholt wissen wolle; sondern die darauf dringe, den ganzen Menschen, die Idee der Menschheit selbst, die alle Vereine, Gesellschaften und Völker als Glieder in sich begreift, im Bewußtsein zu wecken und als große sittliche Gemeinde auf Erden zu entwickeln, nicht eine bloße Umgestaltung, sondern eine Wiedergeburt des Geschlechts durch freie Vereinigungen für alle Werke und Formen des Lebens, eine Erziehung Aller zur Freiheit durch Liebe, Ehe und Freundschaft im Auge habe, wodurch die Menschen erst in die Möglichkeit versetzt würden, ein menschliches Leben zu führen, wozu noch ganz andere Mittel und Kräfte gehören, als sie der Staatsmechanismus als solcher durch seine Behörden zu entfalten vermöge *).

---

*) Man vergleiche Leonhardi's Vorbericht zu Krause's Vorlesungen über Philosophie der Geschichte. Göttingen, 1843.

Mochten immerhin die theoretiſchen Vorausſetzungen, auf denen das Gebäude der praktiſchen Philoſophie Krauſe's, ſeine „Lebenskunſtlehre" ruhte, von denen der philoſophiſchen Romantik, der Schelling'ſchen Philoſophie des Abſoluten im Prinzip und in der ſyſtematiſchen Ausführung nicht verſchieden ſein; ihr praktiſcher Theil, ihre Ethik iſt die entſchieden antiromantiſche Seite, die energiſche Fortführung der Prinzipien der Fichte'ſchen Sittenlehre und ihres ſcheinkräftigen Gedankens der ſittlichen Gemeinde, die lebendige Bethätigung der Geſinnung, von welcher Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters ein ſo beredtes Zeugniß ablegten! Mit dieſem ihrem eigentlichen Herzſchlage kehrt ſich die Krauſe'ſche Philoſophie gleichermaßen gegen den Quietismus einer peſſimiſtiſchen Weltanſchauung, die an der Welt verzweifelnd, auf den asketiſchen Philoſophenmantel die Mönchsregel ſtickt, die Dinge auf Erden gehen zu laſſen, wie ſie gehen; wie gegen den nicht minder quietiſtiſchen Optimismus einer geſchmeidig-ſervilen Reſtaurationsſophiſtik, welcher Schelling und Hegel mit ihren Getreuen huldigten. Die Krauſe'ſche Philoſophie hat das Sollen anerkannt, für welches Schelling und Hegel keinen Platz hatten. Er hat die praktiſchen, geſelligen und welterneuernden Conſequenzen der Wiſſenſchaftslehre gezogen. Er läßt nicht, wie Hegel, die Sittlichkeit im Staate aufgehen, ſondern verlangt eine „Lebenskunſtwiſſenſchaft", welche durch die Bildung freier Vereine für Wiſſenſchaft und Kunſt, für Ackerbau, Gewerbe und Handel, für ſittliche, ſtaatliche und religiöſe Fortbildung des Lebens, für Erziehung und Weckung des Schönheitsſinnes in allen Angelegenheiten den in den irdiſchen Schranken möglichen Zuſtand wahrhaft menſchlicher Geſelligkeit erſtrebt wiſſen will. „So ſtellt Krauſe den Staat und alles geſellige Leben auf die breite Baſis der ſich von unten herauf bildenden Vereine, Familienvereine, Volksvereine, Kunſtvereine, Wiſſenſchaftsbündniſſe. Hier iſt das eigentliche Bild breiteſter demokratiſcher Grundlage entworfen. Die Folge iſt einestheils ein großartiger Kosmopolitismus, der aber das nationale

Element keineswegs ausschließt oder vernichtet, indem hier das menschliche Ganze immer nur als ein aus selbstwachsenden Organen zusammengewachsenes gedacht wird. Anderntheils entspringt hier die Forderung, daß jede Sphäre menschlicher Bildung und Thätigkeit sich selbst regiere und von keiner andern Sphäre Einflüsse empfange, ohne in dieselbe auch wieder Einfluß zu üben. Drittens wird diese Ansicht insofern socialistisch, als sie in der organischen Vereinbildung oder dem Associationsprinzip das allmächtige Mittel erblickt, wodurch der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Mittel an die Hand giebt, sich eine selbständige sittliche Sphäre zu gründen und darin seine Arbeitskraft zu verwerthen. Der Krause'sche Socialismus ist gerade darum so praktisch und zündend, weil er sich in lauter ganz allgemeinen Kategorien bewegt. Man hält manchmal gedankenlos das Abstracte für das Unpraktische, die concrete Vorstellung für das Praktische. Dies verhält sich in der Regel gerade umgekehrt; denn alle richtige Anwendung von Prinzipien will erst der Erfahrung abgelernt, will von der Erfahrung selbst dictirt und geregelt sein. Gerade der abstracte Gedanke und er ganz allein wirkt so heilsam und befruchtend und scharf anregend, indem er zu jenem geräuschlosen, unhinderbaren, freien und tugendhaften Socialismus ermuntert, der das Jahrhundert einer bessern Zukunft entgegenweist. Der in die Zukunft weisende ideale Socialismus Fichte's, der auf die Idee einer von der Weisheit auszuübenden Herrschaft auf Erden beruht, genügt Krause'n nicht, wenn dieser Zustand nur als ein künftiger Zustand erhofft werden soll, während die Menschheit ihre alten Bahnen läuft. Er sucht daher das organisirende Thun der aus Ueberzeugung handelnden Liebe (— nicht die quietistisch-passive Liebe als Mitleid, wie sie der Frankfurter pessimistische Asket im Philosophenmantel lehrt —) auf allen möglichen Punkten der Menschheit, also in allen Individuen anzuregen und zu entzünden, damit sie alle selbst zu Staatsbildnern oder Bündnisse bildenden Organisatoren werden,

wodurch sich dann die wirklichen Zustände von selbst jenem Ideale immer mehr annähern müssen*)".

Man wird nicht umhin können zu gestehen, daß damit von Krause die Consequenz der praktischen Prinzipien Kant's vollzogen, eine Weiterbildung der Kant'schen Idee der sittlichen Gemeinde versucht war. Und insofern dieses Streben den wahren Schwerpunkt der Krause'schen Philosophie bildet, steht er in dieser ethischen Tendenz seines Philosophirens, gleich dem Sittenlehrer Fichte, entschieden auf Seiten des Gegensatzes zur philosophischen Romantik, die im Abfall von Kant's Prinzipien wurzelt. Einem Denker mit solcher Gesinnung gebührte Ehre in einer Zeit, deren feiger, serviler Quietismus die begabtesten Geister angesteckt und zu unwürdiger Verleugnung der sittlichen Würde der Menschheit verleitet hatte. Und diese Ehre durfte ihm nicht geschmälert werden durch ein vornehmes Lächeln über den Enthusiasmus, mit welchem der Verkündiger des Menschheitsbundes der Nüchternheit des Restaurationszeitalters gegenübertrat. Die irdische Verlassenheit aber, in welcher der stille, uneigennützige und begeisterte Wahrheitsforscher sich befand, würde jedem Andern, als dem großmannsüchtigen Neidhart Schelling, ein Motiv mehr gewesen sein, dem edeln Manne einen Ruheplatz und dem Denker ein Wirkungsfeld bereiten zu helfen. Aber eine Philosophie, die solche praktische Zielpunkte festhielt, die dem praktischen Zukunftsdrang der messianischen Religion einen solchen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben versuchte, wie die Krause'sche, war nicht nach dem Sinne des Münchener Hofphilosophen und Akademievorstandes, der als Hüter des Vergangenen zu Würden und Ehren gelangt war. Und überdies — wie paßten solche Klänge, wie sie in Krause's Geschichtsphilosophie als ein Wiederhall von Hölderlin's begeistertem Drang und Sehnen nach dem Ideal der menschlichen Gesellschaft, als einem neuen Reiche der allumfassenden Gottheit, er-

*) Fortlage, genetische Geschichte der Kant'schen Philosophie seit Kant. S. 223 f.

tönten, in das deutſche Neu-Rom des modernen Katholicismus?

Allerdings nicht ihre antiromantiſche Seite befähigte ſie hierzu, ſondern der Zopf der Romantik ſelber, der dem Krauſe'ſchen Socialismus anhing! Es iſt wahr, Krauſe legt großen Nachdruck darauf, daß er ſein Syſtem, die Idee der Menſchheit habe und dieſelbe das Eigenthümlichſte ſeines Syſtemes bildet. Aber er ſelber iſt es, welcher der Menſchheit das, was ihr eigen gehört, wieder entzieht, indem er ganz wie Schelling, die That, in der ſich die Idee der Menſchheit vollzieht, zum Prozeß des Abſoluten erhebt, indem er Gott als den Einen unendlichen Trieb beſtimmt, deſſen ſich Gott ſelbſt inne ſei, als des reinen Sehnens und Verlangens nach dem künftigen Guten, als nach ſeiner eigenen in der Zeit verwirklichten Wahrheit. Damit verbindet ſich die Schrulle von einer außerhalb unſers Planeten exiſtirenden Menſchheit und von einer nach dem Tode möglichen Fortſetzung des Lebens der erdgeborenen Menſchheit auf andern Weltkörpern. Nur eine Theilmenſchheit iſt ihm die Erdenmenſchheit, und die ganze Menſchheit iſt ihm die auf allen Himmelskörpern zuſammenwohnende, die durch das ganze Weltall verbreitete; und dermaleinſt (meint er) wird die Erdenmenſchheit mit Bewußtſein vereint leben mit dem Geiſterreich und den Menſchheiten anderer Himmelskörper im Weltall. Jedes vollendet-endliche, ſein ſelbſt innige menſchliche Individuum iſt, nach Krauſe, ferner in der unendlichen Vorzeit dageweſen und hat unendlich viele Mal bereits an ſeiner endlichen Weſenheit das göttliche Ebenbild auf unendlich endliche Weiſe vollendet dargeſtellt, und wird auch von nun an in der unendlichen Tiefe der Zukunft ſein Leben fortſetzen, um wiederum in unendlich vielen Lebenskreiſen unendlich viele Mal den Gliederbau der göttlichen Weſenheiten ohne Unterlaß auch menſchlich darzuſtellen. Der Menſch wird nach dieſem Erdenleben eine höherſtufige Vollzeit leben auf einem andern Himmelskörper, auf der Sonne etwa, wo er ſein Vorleben mit ſeinem Nachleben überſchaut. Hier in der irdiſchen Lebensſphäre können wir uns als Geiſter nicht

unmittelbar vereinigen, ſondern nur durch die Leiber. Hier durchdringt der Geiſt einen großen Theil dieſes ſeines Leibes nicht; hier iſt auch bei der Sucht nach Fleiſchſpeiſen das „Gebiß des Menſchheitsleibes" Zeuge ſeiner thieriſchen Rohheit und Menſchheitsunwürdigkeit, und die überwiegende Ausbildung des Gebiſſes, mit welcher die Tödtung der Thiere, eine Schmach der Menſchheit, zuſammenhängt, iſt ein Beweis der Unangemeſſenheit des Menſchenleibes auf Erden. Und ſo eröffnet ſich uns der ahnende Gedanke, daß die vollweſentliche höchſte Organiſation des Menſchenleibes nur in Himmelskörpern der höchſten Stufe, alſo wohl nur in Sonnen erreichbar ſei. Die Naturphiloſophie kann dieſe Behauptung conſtructiv beweiſen. — Mit ſolchen überſchwänglich-unendlichen Ungeheuerlichkeiten ſinkt Krauſe noch weit hinter das Zeitalter der Kant'ſchen Vernunftkritik zurück; er überbietet die Phantaſien eines Swedenborg, den Kant im Jahre 1766 als „Candidaten des Hospitals" abfertigte. Und ruhte nicht Krauſe, nun ſchon länger als ein Vierteljahrhundert im Grabe, ſo würde ihm als Radicalkur der köſtliche Humor zu empfehlen ſein, mit dem Kant in dem Schriftchen: „Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik" die Adepten des Geiſterreichs abfertigt.

II.

Daſſelbe Jahr, in welchem Krauſe nach München kam, war Hegel's Todesjahr; 1832 ſtarb Krauſe. Der Biograph Hegel's findet es merkwürdig wehmüthig, daß auch Philoſophen ſterben müſſen. Im Jahre 1804 habe Kant dieſes Sterben deutſcher Philoſophen angefangen, ihm ſeien Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krauſe, Schleiermacher, W. von Humboldt, Fr. Schlegel, Hegel, Herbart, Baader, Wagner, Windiſchmann und ſo viele andere Geringere gefolgt, und dieſen Männern ſeien nun wieder ihre Biographen gefolgt. Freilich iſt es der Lauf der Welt,

daß auch Philoſophen ſterben müſſen, und wenn's ihr Leben werth war, werden ſie auch einen Leichenſtein erhalten. Auch Schelling, der den „ſpätergekommenen" Hegel noch faſt ein Vierteljahrhundert überlebte, wird ſeinem Biographen nicht entgehen; nur iſt zu wünſchen, daß es kein Sohn Schelling's und kein — Theolog ſei, denn beiden würde die bei Schelling mehr, als bei irgend einem Andern, ſchwierige, aber um ſo nothwendigere Unbefangenheit und Unbeſtochenheit des Urtheils fehlen.

Hegel's Tod nahm Schelling einen Stein vom Herzen. Denn Hegel und Baader waren die Einzigen, denen ſich Schelling nicht gewachſen fühlte. Aber Baader hätte ihn nicht abgehalten, mit ſeiner poſitiven Philoſophie endlich hervorzutreten; vor Hegel's Dialektik und vor der geſchloſſenen Phalanx ſeiner Schule ſcheute er ſich. Hegel hatte in ſeiner Logik den Gebrauch der Potenzen in der Philoſophie der pythagoräiſchen Zahlenlehre gleich geſetzt und einem ſich unvermögend fühlenden Denken zugeſchrieben, welches nun im Gegenſatz gegen vorhandene philoſophiſche Bildung, die an Gedankenbeſtimmungen gewohnt ſei, ſelbſt das Lächerliche hinzufüge, ſeine Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortſchritt geltend machen zu wollen! Das war für Schelling eine bittere Pille, die ganze Hegel'ſche Logik aber eine harte Nuß, der er ſein Leben lang nichts Ebenbürtiges an die Seite zu ſetzen hatte. Er wußte lange nichts anderes hervorzubringen, als die leere Verſicherung, alles nicht poſitive Wiſſen ſei Fabelei. Aber Hegel, wenn er auch der Reſtauration des confeſſionellen Dogma die Waffen ſeiner Dialektik lieh, war doch wenigſtens Proteſtant; von dem Münchener Schelling dagegen wußte man kaum, ob er mehr Fleiſch oder Fiſch war. Das proteſtantiſche Conſiſtorium in München ſtand 1831 unter dem Präſidium des „Erzmyſtikers" von Roth. Nachdem die Klagen der Proteſtanten in Baiern Jahre lang ungehört verhallt waren, übergab das Conſiſtorium endlich 1831 der Ständeverſammlung eine Beſchwerde wegen Verletzung verfaſſungsmäßiger Rechte der Proteſtanten und der proteſtantiſchen Kirche, und

in Folge deſſen mußte Schelling's Freund und Gönner, Miniſter von Schenk, aus ſeiner Stellung in München austreten. Den geheimen Hofrath Schelling genirte die Lage des Proteſtantismus nicht: er philoſophirte über Petrus und Paulus hinaus in das Utopien ſeiner Johanneskirche, und nur ein ſo unruhiger Kopf, wie Anſelm Feuerbach, konnte ſich brieflich äußern, die Verhältniſſe in Baiern hätten ſich ſo geſtaltet, daß für das Talent, es müßte ſich denn zur niederträchtigſten Hundeweiſe bequemen und jeder Schlechtigkeit ſich dienſtbar erweiſen wollen, wenig oder gar keine Ausſicht ſei. Aber 1833 ſchrieb die Augsburger Allgemeine Zeitung, die Münchener Hochſchule erfreue ſich eines Philoſophen, auf den Deutſchland ſtolz ſei und deſſen Lehre ſeit dreißig Jahren mächtig in die wiſſenſchaftliche Entwickelung Deutſchlands eingewirkt habe. Er ruhte jetzt auf den Lorbeern vergangener Thaten. Darauf wies er ſelbſt in einer öffentlichen Sitzung der Akademie der Wiſſenſchaften am 28. März 1832 durch eine Rede über die „neueſte Entdeckung Faraday's", des Grobſchmiedſohnes und ehemaligen Buchbindergeſellen in London, der aus einem Zuhörer, Gehülfen und Secretär Davy's in wenig Jahren der erſte Phyſiker Englands geworden war. Auf ſeine Trophäen als Stifter der Naturphiloſophie zurückblickend, berichtete der akademiſche Vorleſer, an der Hand des Oeſterreichiſchen Beobachters, über den glücklichen Fortgang der Entdeckungen Galvani's, Volta's, Davy's, Oerſtedt's und macht dann die Welt darauf aufmerkſam, daß „einige Deutſche" ſchon längſt unter dem Namen des dynamiſchen Prozeſſes den Zuſammenhang zwiſchen Galvanismus, Elektricität und dem Magnetismus a priori entdeckt hätten, der jetzt durch Faraday's Entdeckung auch empiriſch beſtätigt ſei. Daneben erneuerte Schelling das Andenken an ſein „ſchönes Kunſtverſtändniß" durch einen Vortrag in der Akademie „über die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde in Pompeji", den er im Kunſtblatte abdrucken ließ. So war das Jahr 1834 gekommen, wo es ihm Zeit dünkte, ſein Schweigen über Hegel zu

brechen. Seit geraumer Zeit harrten ja die Freunde der Philoſophie auf neue Aeußerungen des „großen Schelling", und er ſelbſt berechtigte durch die „Gediegenheit des Wenigen, was er von Zeit zu Zeit von ſich hören ließ", in der That „zu den größten Erwartungen von dem, was er uns einſt als das Endreſultat ſeines Forſchens darbieten wird". So ließ ſich ſeiner Zeit Wolfgang Menzel im Cotta'ſchen „Literaturblatt" vernehmen, indem er in der betreffenden Nummer den leeren Raum eines Lorbeerkranzes huldigend mit Schelling's Namen füllte.

Zu einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie, aus dem Franzöſiſchen von Hubert Beckers", einem Freund und Schüler Schelling's und damaligem Profeſſor der Philoſophie am Lyceum zu Dillingen, ſchrieb Geheimerath von Schelling eine „beurtheilende Vorrede".

Couſin war damals nicht blos Director des öffentlichen Unterrichts in Frankreich und Mitglied der Pairskammer, ſondern auch eine philoſophiſche Berühmtheit bei ſeinen Landsleuten. Auf ſeinen philoſophiſchen Spaziergängen in Deutſchland ſeit den Jahren 1817 und 1818 galt er in Frankreich als ein Kenner der deutſchen Philoſophie. Auf einer längern Reiſe im Jahre 1824 hatte er ſich in Berlin mit Hülfe der Hegelianer Michelet und Gans in das Hegel'ſche Syſtem eingepaukt und im Jahre 1828 in Paris Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie, nach Hegel's Vorbild, vor zweitauſend Zuhörern gehalten, nachdem er vorher durch Herausgabe des Proklus, des Carteſius, des Platon ſich gelehrte Verdienſte erworben hatte. Als Generalinſpector des öffentlichen Unterrichts hatte er 1831 abermals eine Reiſe nach Deutſchland gemacht, um das Unterrichtsweſen in Preußen kennen zu lernen. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe ſeiner fragmens philosophiques hatte er den Franzoſen ſeine philoſophiſche Bildungsgeſchichte erzählt und ſeine Verehrung für die philoſophiſchen Dioskuren Deutſchlands ausgedrückt, denen er bereits 1820 ſeine Ausgabe einer Schrift des Neuplatonikers Proklus

gewidmet hatte. Von Hegel hatte er ſchon längſt den Franzoſen geſagt: „Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden"! Ueber Schelling hatte er ſich jetzt in der Vorrede zu ſeinen philoſophiſchen Fragmenten ſo geäußert: Schelling iſt der ſich entfaltende Gedanke. Seine Sprache iſt, wie ſein Blick, voll Licht und Leben (— auch Görres waren Schelling's Augen das Liebſte —). Er beſitzt eine angeborne Beredſamkeit. Schelling war der Mann, die deutſche Philoſophie aus dem Labyrinth einer zugleich idealiſtiſchen und ſkeptiſchen Pſychologie herauszuziehen und ſie der Wirklichkeit und dem Leben zurückzugeben. Er vindicirte ihr vor Allem die Anſprüche der äußern Welt, der Natur, und von daher hat ſeine Philoſophie ihren Namen erhalten. Um über das Relative und Subjective hinauszukommen, ſtellt ſich Schelling in einem Anlaufe gleich in die Mitte des Abſoluten. Nach ihm muß die Philoſophie ſich allererſt zum abſoluten Weſen erheben, der gemeinſchaftlichen Subſtanz, dem gemeinſchaftlichen Ideale des Ich und Nicht-Ich, das alle beide in ſich begreift und ihre Einheit iſt. Dieſe abſolute Identität des Ich und Nicht-Ich, des Menſchen und der Natur iſt Gott, der ſomit in der Natur eben ſowohl, als im Menſchen iſt. So lehrte Schelling. Von da an ſehen wir zum erſten Male den Idealismus in die Naturwiſſenſchaften, den Realismus in die Geſchichte eingeführt, die bisher feindlich ſich gegenüberſtehenden Sphären Pſychologie und Phyſik endlich wieder verſöhnt, eine erhabene Poeſie über die ganze Philoſophie gebreitet und zuletzt über Allem die überall gegenwärtige Idee der Gottheit, dem ganzen Syſteme als Prinzip und Licht dienend. Dieſes große Syſtem verdankt Europa Deutland, und Deutſchland verdankt es Schelling. Dieſes Syſtem iſt das wahre, denn es iſt der vollſtändigſte Ausdruck der geſammten Wirklichkeit, der univerſellen Exiſtenz. Schelling iſt der Urheber dieſes Syſtemes, aber er hat es voll Lücken und Unvollkommenheiten jeder Art gelaſſen; Hegel hat das Syſtem nicht nur entwickelt und bereichert,

ſondern ihm auch in mehrfacher Hinſicht eine neue Geſtalt gegeben. —

So Couſin in ſeiner Vorrede. Schelling will nun von Couſin's philoſophiſchem Standpunkt einen Begriff geben und deſſen Verhältniß zur deutſchen Philoſophie erwägen, ſeine Methode und deren Anwendung, ſeinen Uebergang von Pſychologie auf Ontologie und ſeine allgemeinen Anſichten über die Geſchichte der Philoſophie bezeichnen. Er findet Couſin's Eigenthümlichkeit darin, daß er die Nothwendigkeit empfinde, vom Empirismus ſeines Ausgangspunktes zu einer rationalen, auf allgemeine Prinzipien gegründeten Philoſophie zu gelangen. In dieſe Erörterungen aber wird ein Manifeſt gegen die Hegel'ſche Philoſophie eingeflochten, welches den eigentlichen Kern der ganzen Schelling'ſchen Vorrede bildet. Er beginnt natürlich mit ſich, d. h. mit dem, was Er früher für die Philoſophie geleiſtet habe; und mit kritiſchen Bemerkungen über das Hegel'ſche Syſtem verbinden ſich Andeutungen über ſeinen eigenen veränderten Standpunkt.

Ein Prinzip nothwendigen Fortſchreitens, behauptet Schelling, habe ſeine Philoſophie von Anfang an in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem abſoluten Subject gehabt, welches ſeiner Natur nach ſich objectivire, aber aus jeder Objectivität oder Endlichkeit ſiegreich wieder hervor und damit nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurück trete, bis ſie — nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit, objectiv zu werden, — als über Alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibe.

Daß hiermit Schelling ſich eine Fiction zu erlauben — ſollen wir ſagen? — ſo unredlich oder ſo vergeßlich war, darauf hat bereits Roſenkranz mit Fug aufmerkſam gemacht. Schelling hatte in ſeiner Identitätslehre urſprünglich die Identität von Subject und Object nicht als abſolutes Subject beſtimmt, ſondern als abſolute Indifferenz. Und Hegel vielmehr war es, der im Jahre 1802, im kritiſchen Journal, in ſeinem Aufſatze „über die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" eben den Ge-

danken zuerſt ausgeſprochen, welchen jetzt — nach Hegel's Tode — Schelling (zwar ohne ſich namentlich zu nennen, aber unzweifelhaft ſich meinend) ſich aneignet. Hegel hatte nämlich damals wörtlich ſo geſagt: „der Geiſt iſt höher, als die Natur; denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differenziirten Vermittelung und Entfaltung iſt, ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner ſelbſt als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in welcher er dieſes Außereinander vernichtet und in ſich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffes reflectirt".

Wenn aber (ſo fährt der geheimräthliche Vorredner zu Couſin's Vorrede fort) das rein Rationale, nur nicht Nichtzudenkende reines Subject iſt; ſo iſt jenes Subject, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objectivität fortſchreitet, das Subject mit dieſer Beſtimmung alſo, nicht mehr das bloße nicht Nichtzudenkende oder rein Rationale, ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit oder durch eine Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie (Schelling's nämlich) aufgedrungene empiriſche Beſtimmung. Dieſes Empiriſche hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus für unſre Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinctmäßig dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen, welchem die frühere Philoſophie (d. h. Schelling) die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil — das Object — über und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, welchem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das Letztere war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen bewunderte, Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Sein beſtimmt wurde. An die Stelle des bloßen

Seienden hat die Hegel'ſche Philoſophie das reine Sein, das Abſtractum eines Abſtractums geſetzt, von welchem man allerdings ſagen könnte, es ſei ein reiner, nämlich leerer Begriff, aber darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem ſie es ſelber dafür giebt. Das Sein als Erſtes ſetzen, heißt: es ohne das Seiende ſetzen, aber was iſt das Sein ohne das Seiende? Das, was iſt, iſt das Erſte, das Sein nur das Zweite, für ſich gar nicht Denkbare. Auf gleiche Weiſe gebraucht, iſt das bloße Werden, zu welchem vom Sein übergegangen wird, ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in welchem Nichts gedacht wird. Dergleichen Scheel- und Leerheiten haben nun für Tiefſinn gegolten. Das Prinzip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject der Bewegung. Dieſes Subject war der logiſche Begriff, der ſich angeblich bewegte. Aber die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs hielt ſo lange vor, als das Syſtem innerhalb des blos Logiſchen fortging; ſo wie es dagegen den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab. Eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee — man weiß nicht warum? wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres blos logiſchen Seins zu unterbrechen — beigeht oder einfällt, ſich in ihre Momente auseinander fallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die erſte Vorausſetzung war, daß der reine logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft oder Natur habe, von ſelbſt in ſein Gegentheil umzuſchlagen, um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen, was man wohl von einem Lebendigen und Wirklichen denken, vom bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginiren, ſondern eben nur ſagen kann. Das Abbrechen der Idee oder des vollendeten Begriffs von ſich ſelbſt war eine zweite Fiction, denn dieſer Uebergang zur Natur iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es in einem rein rationalen Syſteme gar keine Kategorie giebt. Dieſer Verſuch, die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden

Begriffe anzufangen, dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuen Philoſophie — wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu führen — hat wenigſtens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. Aber gleich wie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet hat, eigentlich nur das Negative aller Erkenntniß — d. h. dasjenige, ohne welches keine möglich iſt —, nicht aber das Poſitive — d. h. dasjenige, wodurch ſie entſteht — in ſich ſchließen; ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches nur das Seiende ſelbſt ſein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine, d. h. dasjenige erkennen, ohne welches Nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven — aber den negativen in ſich tragenden — Anfange weder auf dem Wege des Empirismus allein, noch auf dem des Rationalismus, der über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag. In dieſem Sinne alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Veränderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerſeits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Beſitze des abſoluten Prius, ſelbſt das der Gottheit, zu ſein. Hierbei wird Empirismus nicht als Senſualismus, d. h. nicht als Alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß läugnendes Syſtem, ſondern in dem höhern Sinne genommen, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das blos allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſonderes und empiriſches iſt. —

Dies ſind die Hauptgedanken der Schelling'ſchen Polemik gegen Hegel aus dem Jahre 1834, alſo ſein Urtheil über ebendenſelben Mann, der ihm ein volles Menſchenalter früher zum Bewußtſein ſeines eigenen Unterſchiedes von Fichte und zur ſcharfen, prinzipiellen Begriffsbeſtimmung des Identitätsſyſtemes verholfen hatte. Man darf eben

bei dieſer Beurtheilung Hegel's durch Schelling nicht vergeſſen, daß es nicht mehr der Schelling vom Jahre 1801, ſondern derjenige vom Jahre 1834 iſt, der dieſes Urtheil ſpricht und der eben damit über den Standpunkt ſeines eigenen früheren Syſtemes Gericht hält. Denn Hegel hat nur logiſch und dialektiſch ausgeführt und vollendet, was Schelling damals ſelber wollte; die Tendenz des Schelling'ſchen Identitätsſyſtemes hat Hegel zur wirklichen Leiſtung erhoben. Im „Fortſchreiten" auf der Bahn ſeines Phantaſiedenkens gewann er jedoch faſt mit jeder folgenden Schrift neue Standpunkte und erkannte ſich zuletzt nicht wieder in ſeiner ehemaligen Geſtalt. Was treffend iſt in Schelling's kritiſchen Bemerkungen über das Hegel'ſche Syſtem, trifft darum im Weſentlichen die Tendenz und die Prinzipien des abſoluten Identitätslehrers ſelbſt. Und überdies ſind die kritiſchen Ausſtellungen in der Hauptſache nicht einmal neu und Schelling eigenthümlich; denn bereits hatten ſich ſeit 1829, aus dem Heerlager der Hegel'ſchen Schule ſelbſt, Weiße und der jüngere Fichte polemiſch gegen die metaphyſiſchen Grundlagen des Hegel'ſchen Syſtemes ausgelaſſen. Der zu einem andern, ſeiner Meinung nach „verbeſſerten" Standpunkte „fortgeſchrittene" Schelling wußte ſich in die offenbar conſequente Ausbildung ſeines eigenen früheren Syſtemes nicht mehr zu finden, oder wenn er es wußte, ſo wollte er es nicht. Und die offenbaren Mißverſtändniſſe des Hegel'ſchen Syſtemes, die er ſich dabei zu Schulden kommen läßt, hat ihm bereits Roſenkranz ſehr gut nachgewieſen. Ob das, was Hegel den abſoluten Begriff nennt, wirklich der Begriff des Wirklichen oder der realen Welt ſei oder nicht, kann füglich dahin geſtellt bleiben; genug, daß bei Hegel ausdrücklich vom Begriffe des Realen die Rede iſt, daß er dieſen allein im Auge hatte, daß er die abſolute Idee ausdrücklich als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität beſtimmte, alſo den Erfahrungsinhalt nicht ausſchloß, ſondern darin aufgehoben wiſſen wollte. Das Rationale, der Begriff wurde von Hegel als der concreten Wirklichkeit immanent gedacht, und die

Logik wollte als Metaphysik eben Ontologie sein, die Kategorien sollten als das „diamantene Netz" der Wesenhaftigkeit gelten, welches die reale Welt als ihre Seele und innerste bewegende Lebensmacht durchzog. Schon beim Erscheinen seiner Logik hatte Hegel an seinen Landsmann Pfaff geschrieben, daß zwar außer den Gedankenbestimmungen an der Sache Nichts sei, daß aber ebenso auch die Gedankenbestimmungen außer der Sache Nichts seien. Die logische Idee Hegel's ist ja eben wesentlich als absoluter Geist bestimmt und dieser das der Idee immanent gedachte Subject. Damit ist sie aber von vornherein nicht außerhalb der Wirklichkeit gestellt, sondern mitten in deren concrete Fülle hinein. Als absoluter Geist, als totales Resultat am Ende sich ergebend, ist nach Hegel's Ansicht das Rationale oder der Begriff das reale Prius der Natur und des endlichen Geistes; der Geist entsteht nicht aus der Natur und diese nicht aus der logischen Idee, als blos logischer; sondern in der Natur ist eben die Idee und damit der Geist von vornherein da, aber in unvollkommener Gestalt; was aber das Unvollkommene immerfort über sich hinaus und zu vollkommener Entfaltung forttreibt, das ist eben das in den Voraussetzungen bereits vorauswirkende Resultat — ein Gedanke, den Schelling noch im Jahre 1809 und 1812 selber geltend machte. Einen Uebergang aus der logischen Idee, oder ein Abbrechen der Idee von sich selbst, um die Natur entstehen zu lassen, braucht Hegel gar nicht, da ihm dieselbe gleich ewig mit der Idee oder vielmehr, da ihm letztere der Natur selbst ewig immanent und wenn auch nicht explicite, doch implicite in ihr gegenwärtig ist. Als den Anfang der Selbstbewegung des absoluten Begriffs hat Hegel keineswegs das bloße Sein genommen, sondern dieses galt ihm nur als erste in der Reihe der Begriffsbestimmungen des Absoluten, als die treibende Macht des Anfangs selber aber der absolute Geist in seiner nur noch nicht vollständig explicirten Gestalt.

Die Ausstellungen also, die in dieser Beziehung Schelling an Hegel macht, treffen denselben nicht, und daß sie

ihn — d. h. den Sinn seines Systemes — nicht treffen, wußte ohne Zweifel Schelling; sonst würde er seine Kritik nicht aufgeschoben haben bis nach Hegel's Tode, wo er es nur mit der Hegel'schen Schule zu thun hatte, denen er schon mit der souveränen Verachtung des romantischen genialen Subjects einige Phrasen von „dürftigen Köpfen" und „neuem Wolffianismus" an den Kopf werfen konnte, womit er bei Hegel's Lebzeiten ohne Zweifel übel weggekommen wäre.

Waren nun in der That die Hegel'schen Kategorien so weit entfernt, das Empirische auszuschließen, daß sie vielmehr allewege der empirischen Wirklichkeit abgeborgt waren; so erklärt sich daraus, wie im Jahre 1831, noch vor Hegel's Tode, ein demselben in Bezug auf Scharfsinn vollauf ebenbürtiger metaphysischer Denker über die Hegel'sche Lehre das Urtheil fällen konnte, sie sei Empirismus; natürlich (wurde hinzugefügt) nicht gemeiner, unbefangener Empirismus, wie bei Sammlern und Beobachtern und Experimentatoren; auch nicht staunender, im Prunkenden sich ergießender Empirismus, wie bei Schelling, Wagner, Troxler u. A., sondern schuldbewußter, seine innern Widersprüche laut und freimüthig bekennender Empirismus. Diese wirklichen Grundwidersprüche aber, an denen das Hegel'sche System leidet, hat Schelling nicht aufgedeckt, und er konnte es nicht, da er, ohne es zu wissen, selber bis über die Ohren in denselben steckt. Es sind die innern Widersprüche aller und jeder Philosophie der Romantik.

Was aber Schelling's Andeutungen über sein eigenes Bessermachenwollen betrifft, welche kluge Unbestimmtheit liegt hierbei zunächst in dem Hauptsatze, daß es unmöglich sei, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen, d. h. zu einer lebendigen Auffassung der Empirie zu gelangen! Wir sehen ganz davon ab, daß es Schelling, als er diese Vorrede schrieb, ebenfalls in keiner seiner Schriften gelungen war, den Weg vom rein Idealen zum absolut Realen zu zeigen. Es genügt uns hier, daß er es wollte und daß er seine künftigen Leistungen marktschreierisch aus-

posaunt. „Der Schelling'sche Satz beruht auf der Unterscheidung des Was und des Daß der Existenz, welche den realen Standpunkt geradezu aufhebt. Denn gemäß dieser Unterscheidung ist das Existirende einerseits, seinem Was nach, für mich; andrerseits, seinem Daß nach, an sich. Ist dasselbe nun aber wirklich an sich, d. h. schlechthin real? Keineswegs! Es ist nur an sich innerhalb dessen, daß es für mich ist; d. h. es ist an sich nur für mich, in meinem Bewußtsein. In diesem Gegensatz des Rationalen und des Wirklichen giebt es also in der That kein Wirkliches. Wir haben das Wirkliche erst da, wo kein solcher Gegensatz mehr ist; das Rationale — das vernünftig Erkannte — ist das wahre und ganze Wirkliche selbst. Am nothwendigen Denken wird die Natur der Dinge, das Wirkliche erkannt. Wo die Philosophie von diesem Satze ein Haarbreit abweicht, hört sie auf, Philosophie zu sein, sie wird sich von der Autorität, welche es sei, vorschreiben lassen, was sie denken solle *)". Aber in der Unbestimmtheit, mit welcher jener Satz hingestellt wird, könnte man versucht sein, von der künftigen Lösung des Problems, die Schelling damals bereits in der Tasche hatte, etwas Großes und Außerordentliches erwarten. Sagt er doch selbst in zuversichtlich prophetischem Tone, die große Veränderung, welche der Philosophie (— durch Ihn selber! —) noch bevorstehe, sei nichts Geringeres, als die positive Erklärung der Wirklichkeit! Und wird nun von dem künftigen Urheber dieser großen und in der Hauptsache letzten Veränderung gelegentlich einmal Kant darüber gelobt, daß er von der Erfahrung ausgehe; wird man bei der Unbestimmtheit des Satzes, mit dem rein Rationalen sei an die Wirklichkeit nicht heranzukommen, unwillkürlich an den Grundsatz der Erkenntnißlehre Kant's erinnert, daß Begriffe ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe blind seien: so könnte man fast auf den Gedanken kommen; der Philosoph der Romantik habe während der zwanzigjährigen

*) Reiff, in Schwengler's Jahrbüchern der Gegenwart. 1843. S. 128.

Zeit seines Schweigens, seit dem Abortus der „Weltalter", der Romantik überhaupt und ihren Consequenzen den Rücken gewandt und sei zur Tendenz und Consequenz der kritischen Philosophie zurückgekehrt, in deren Verläugnung wir ihn seit seiner Schrift „Vom Ich" so reißende Fortschritte machen sahen. Aber diese Möglichkeit wird alsbald abgeschnitten, wenn wir erfahren, daß die in Aussicht gestellte neue Erfahrungsphilosophie als positive Erklärung der Wirklichkeit auf jenen „höhern" Empirismus hinausläuft, wonach der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes und empirisches sein soll. Auf den empirischen Theismus des Katechismus und des Volksbewußtseins also ist es abgesehen, auf die Theodicee des Gottes, der im Hain Mamre sich Abraham offenbarte.

Diesen Theismus wollte Schelling wieder salonfähig machen. Dürfen wir uns wundern, wenn der frivole, witzige Heine im Jahre 1835 im zweiten Theile seines „Salon" auch den Philosophen der Romantik unterbrachte? Sieht er doch in der Geschichte der Philosophie nichts anderes, als die Geschichte der vergeblichen Versuche, die alte Religion zu retten, und der glücklichen Versuche, etwas Neues dafür vorzuschlagen. Nachdem das Christenthum im vorigen Jahrhundert zu einem reinen Deismus geworden sei (erörtert Heine), habe auch diesem Deismus Kant den Rest gegeben, Gott über die Klinge springen lassen und die Unsterblichkeit ausathmen lassen. Es sei daher, seiner Meinung nach, eigentlich ein Skandal, daß nachher noch einige Denker sich angemaßt hatten, Gott von den Todten wieder auferwecken zu wollen. Das sei besonders von Schelling unverantwortlich, der doch mit Spinozismus angefangen habe. Wir dürfen es uns nicht verhehlen (heißt es dann weiter), weder aus Pietät noch aus Klugheit: der Mann, welcher einst am kühnsten in Deutschland die Religion des Pantheismus ausgesprochen, welcher die Heiligung der Natur und die Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am lautesten verkündigt, dieser Mann ist abtrünnig geworden von seiner eigenen Lehre; er hat den Altar verlassen, den er

ſelber eingeweiht; er iſt zurückgeſchlichen in den Glaubensſtall der Vergangenheit; er iſt jetzt gut katholiſch und predigt einen außerweltlichen perſönlichen Gott, der die Thorheit begangen habe, die Welt zu erſchaffen. Mögen immerhin die Altgläubigen ihre Glocken läuten und Kyrie Eleyſon ſingen ob ſolcher Bekehrung — es beweiſt aber nichts für ihre Meinung, es beweiſt nur, daß der Menſch ſich dem Katholicismus zuneigt, wenn er müde und alt wird, wenn er ſeine philoſophiſchen und Geiſteskräfte verloren, wenn er nicht mehr genießen und denken kann. Auf dem Todtenbette ſind ſo viele Freidenker bekehrt worden, aber macht nur kein Rühmens davon! Dieſe Bekehrungsgeſchichten gehören höchſtens in die Pathologie nnd würden ein ſchlechtes Zeugniß geben für eure Sache. Sie beweiſen am Ende nur, daß es euch nicht möglich war, jene Freidenker zu bekehren, ſo lange ſie mit geſunden Sinnen unter Gottes freiem Himmel umherwandelten und ihrer Vernunft völlig mächtig waren. Seinen Abfall von der eigenen Lehre erklären wir nur als Folge jenes Naturgeſetzes, daß derjenige, welcher an das Ausſprechen oder an die Ausführung eines Gedankens alle ſeine Kräfte dahingegeben, nachher, wenn er dieſen Gedanken ausgeſprochen oder ausgeführt hat, erſchöpft dahinſinkt, dahinſinkt entweder in die Arme des Todes oder in die Arme ſeiner ehemaligen Gegner! —

So der Dichter, den man den ſterbenden Ariſtophanes und den chriſtlichen Lucian genannt hat. Schelling ſchwieg und blieb ein Philoſoph. Er ſchwieg nicht nur auf die Sarkasmen Heine's, ſondern auch auf die in demſelben Jahre 1835 unter der Maske von magis amica veritas von Paulus in Heidelberg veröffentlichten „Entdeckungen über die Entdeckungen unſerer neueſten Philoſophen", worin der Münchener Profeſſor und Akademiker als „routinirter Invalide" und als ein „im leeren Raume phantaſirender Sophiſt" geſchildert wurde. Dafür erlebte derſelbe gleichzeitig die Freude eines Beſuchs des Profeſſor's Weiße, der im Gewande der Hegel'ſchen Methode den Schelling'ſchen Theismus, die ſpeculative Rettung der göttlichen Perſönlichkeit lehrte und zugleich unter der Maske eines „Nikodemus"

eine Theodicee und ein Büchlein über die Auferſtehung veröffentlichte und die philoſophiſche Geheimlehre über die Unſterblichkeit des menſchlichen Individuums verkündigte, worin ihm der jüngere Fichte ſeit 1829 vorangegangen war. Und Profeſſor Sengler in Marburg, der in München Schelling's Zuhörer war, erklärte ihn für den neuen philoſophiſchen Meſſias und Verſöhner.

Im Jahre 1836 ſtand die „Philoſophie der Mythologie" unter Schelling's Namen im Oſtermeßkatalog als Schrift, die herauskommen ſollte. Aber ſie kam nicht, obgleich ſich ihr Urheber in dieſem Jahre eines dreimonatlichen Stilllebens in Augsburg erfreut und 1837 wiederum in Karlsbad ſich geſtärkt hatte. Weit arbeitſeliger war Freund und Gevatter Schubert, welcher ſeit 1835 ſeine „Geſchichte der Natur", als Gegenſtück zur Geſchichte der Seele, herausgegeben und das Honorar zu ſeiner Reiſe in's Morgenland (1836 und 1837) verwandt hatte. Von der innern Stimme getrieben, hatte er ſich (wie er ſelbſt in der Beſchreibung der Reiſe erzählt) im 56. Lebensjahre aufgemacht nach der Stätte des Aufgangs und der Geburt des Lebens Aller, um dort Gewürzkräuter zu ſammeln und daneben in der lebendigen Erinnerung an das, was dort geſchehen, die Kräfte des Sehens mit eigenen Augen, des Berührens mit eigenen Händen zu erfahren. Auch Görres' Genius hatte ſich geregt und gerufen: Gebt die Myſtik auf, und die Heiligen ſchwinden dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie ein Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller hiſtoriſch geſicherte Grund und Boden iſt euch unter den Füßen weggezogen, und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in euerm Brevier gebetet, ſo habt ihr dergleichen auch verkündet. So hieß es in der Vorrede zum erſten Bande ſeiner „Geſchichte der chriſtlichen Myſtik", auf welchen noch zwei andere ſeit 1836 folgten, worin der „Odyſſeus der deutſchen Romantik" die Lehre von den fliegenden Mönchen, den ganzen „Miſt der Kloſtermyſtik, die Wundermedaillen- und Mönchstheologie und den Glauben der alten Mütterchen, der Nonne

von Dülmen, als „Cabinetsſtücke der tollgewordenen Romantik“ auf den Münchener Jahrmarkt brachte. Auch Baader entfaltete in den dreißiger Jahren in größern und kleinern Aufſätzen und Schriften eine außerordentliche Thätigkeit. Nur allein Schelling blieb in ſchweigender Meditation. Vergebens hatte ihn einſt ein ruſſiſcher Reiſender in München aufgeſucht und endlich erfahren, daß ſich derſelbe, um allein zu ſein, in Regensburg aufhalte, in der altrömiſchen Donauſtadt mit ihren alten Kirchen und mittelalterlichen Häuſern, wo einſt ein Landsmann Schelling's, der Schwabe Keppler, vor Hunger ſtarb, obwohl er ein unſterbliches Werk über die Bewegung der Weltkörper geſchrieben hatte. Dieſes Regensburg malte ſich Roſenkranz in Königsberg als den homogenſten Aufenthalt für Schelling ſo lebhaft aus, daß er ſelber den Drang empfand, in's Baiernland zu wandern und die geweihten Oerter zu beſuchen, wo Schelling, wo Hegel geweilt. So wurde im Sommer 1838 Nürnberg beſucht, wo Hegel ſeine Logik geſchaffen; es wurde nach München gepilgert, wo Schelling ſeine eſoteriſche Philoſophie vortrug, hinter die aus der Ferne Niemand kommen konnte. Zuerſt, ſo erzählt uns Roſenkranz ſelbſt, (da er ſich aus mancherlei Bedenken nicht entſchließen mochte, ihn zu beſuchen), ließ ich mir das Haus zeigen, worin Schelling wohnte, und ging mehrfach an demſelben durch, zu ſeinen Fenſtern aufblickend, voll von jener ſüßen Schwärmerei, mit welcher wir ſo gern dem Genius huldigen! Man hatte ihm im Gaſthof den Bären aufgebunden, ohne Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang des Hörſaals abnehmen werde, könne er zu Schelling's Vorleſungen ſchwerlich Zutritt erhalten. Aber Roſenkranz ließ ſich nicht abhalten. Es war (fährt er fort) daſſelbe Zimmer, in welchem auch Schubert Naturgeſchichte las. Seine Bänke erhoben ſich amphitheatraliſch. Es mochten zwiſchen dreißig bis vierzig Zuhörer verſammelt ſein. Ein Drittel derſelben hatte ein recht idealiſches Ausſehen: lang herabfallende Locken, weiße Hemdkragen, bloßer Hals, deutſcher Rock — etwa wie unſere Düſſeldorfer Maler oder früher

die feinern Burſchenſchaften. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, ſaß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf dieſe ſtarrte ich mit großer Erwartung. Ich war durch und durch von der unbeſchreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir ſo oft ſchon als Vorſtellung in uns getragen, nun auch in ſeiner unmittelbarſten Erſcheinung, in ſinnlicher Gegenwärtigkeit genießen ſollen. Die Beſchreibungen, welche Schweigger und Leo in Halle und Andere mir von Schelling gemacht hatten, tauchten in mir auf. Er kam immer noch nicht. Schon war es längſt Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben ſich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich ſah den nicht, den Sie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thüre des Corridors. Indeſſen war Schelling zur andern, mir im Rücken liegenden, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Geſtalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn ſehr verſchlungene, urſprünglich weiche Züge; der Blick mehr ſcharf als warm, mehr ſanguiniſch unruhig, als melancholiſch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Geſuchtheit; ſchwarze Cravatte: brauner kurzer Oberrock, blaue Beinkleider, ſtraff angezogen durch Sprungriemen. Eine ſilberne Doſe, die Schelling mit der linken Hand auf und ab in häufige Bewegung ſetzte, war die ſymboliſche Decoration des Vortrags. Dieſen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgeſtellt, einen freien Redeſtrom. Dem war aber nicht ſo. Schelling ſtand in kräftiger Haltung, zog ein ſchmales Heft aus der Bruſttaſche und las ab, allein ſo, daß man ihm die völlige Freiheit der Darſtellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporiſirende, paraphraſtiſche Erläuterungen, in denen auch zuweilen poetiſcher Schmelz ſichtbar ward. Die Form der Vorträge ſprach mich durchaus an: die Ruhe, Feſtigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu ſelten hervortretenden Selbſtgefühls über-

ſehen. Das ſchwäbiſche Idiom ſchwebte mehr über der Ausſprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend geweſen wäre, und verlieh für mich wenigſtens auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz. —

So erzählt uns Roſenkranz, der ſpäter in einer holperigen Komödie: „das Centrum der Speculation" durch einen Chorgeſang den in München empfangenen Eindruck von Schelling verſificirte und dieſen, als ächter Hegelianer, durch die logiſche Nothwendigkeit der Conſtruction in München unterbrachte. Aber er erwähnt noch weiter, wie wunderlich es ihm in München erging. Ich war (erzählt er) auch in Schelling's Schlußvorleſungen gegenwärtig. Er ſprach ſich mit ſchneidendem Hohn gegen Hegel's Philoſophie aus. Er ſagte, daß er ſeinen Zuhörern ein Beiſpiel der realen Speculation, welche die Welt und die poſitiven Mächte derſelben durchdringe, gegeben habe, ſo daß ſie an dieſer Thatſache ſelbſt den beſten Maßſtab hätten für jene künſtelnde „Filigranarbeit des Begriffs", die nun ſo vielfach für ächte Philoſophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem ſtechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es ſei dieſe Philoſophie das öde Product einer „hektiſchen, in ſich ſelbſt verkommenden Abzehrung". Ich überzeugte mich aus dieſer Polemik nun ſelbſt davon, daß die vielfach verbreitete Kunde von Schelling's Erbitterung gegen Hegel vollkommen begründet ſei. Ich war ſchmerzlich bewegt, als Schelling endete. Die Achtung vor ihm, die Bewunderung, die ich ihm ſtets gezollt, der Dank für den Genuß, welchen mir noch ſo eben ſein Vortrag gewährt, das Feſtliche meiner Stimmung, den Worten des Mannes gelauſcht zu haben, deſſen Syſtem ich ſelbſt ſo oft auf dem Katheder entwickelt, ſo oft in meinen Schriften berührt hatte, dies Alles kämpfte in mir mit der tiefſten Wehmuth. Da, mit Einem Mal, erhoben ſich Alle Zuhörer. Ein Student brachte Schelling im Namen ſeiner Commilitonen ein dankbares Lebehoch aus. Ich war überraſcht. Schnell verſank in mir Alles, was ſich von Traurigkeit, Abgeſtoßenwerden geregt hatte. Ich ſtimmte mit aufrichtigen Empfindungen in das

Lebehoch ein. Schelling verbeugte sich mit kurzem Dankwort nach rechts und links und ging gemessenen Schrittes von dannen. Ich sah ihn nicht wieder!

Rosenkranz verließ, dieser Eindrücke voll, die Metropole süddeutscher Wissenschaft und Romantik, wo er auch Schubert und Görres gehört hatte, und ging über Heidelberg nach der ultima Thule norddeutscher Wissenschaft zurück. In München aber wurde der geistige Horizont trüber und trüber. Schon im Jahr zuvor war Fürst Wallerstein in Ungnade gefallen, und an seine Stelle ward der kurz vorher zur katholischen Kirche bekehrte Herr von Abel erhoben, welcher als ein Werkzeug von Görres, Döllinger und andern Jesuitenhäuptern München zur festen Burg der kirchlichen und staatlichen Verdummung machte. Chausseen und Soldaten waren schlecht, aber die Kunst blühte. Den zehn Jahre später erfolgten Sturz des Jesuitenregiments durch die spanische Tänzerin hat Schelling dort nicht mehr miterlebt. Aber noch ein Triennium hatte er unter den Finsterlingen und Zeloten ausgehalten. Ein Rescript des Ministeriums Abel an die Universität, verordnete, daß der Vortrag über Religionsphilosophie nur den katholischen Priestern gestattet sein sollte. Man fand Schelling's Offenbarungsphilosophie nicht mehr christlich genug. Man traute sogar der speculativen Dogmatik Baader's nicht mehr, da er nach den Kölner Wirren über die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit (— d. h. für die Trennbarkeit —) des Papstthums vom Katholicismus (1838) geschrieben hatte. Baader verwahrte sich gegen das Rescript, und in Schelling regte sich sogar ein Rest des „stheinischen" Selbstgefühls seiner Jugend, daß er sich widersetzte, seine Vorlesungen über Offenbarungstheorie anfing und sich auf dem Katheder gegen den neuen Studienplan aussprach. Aber 1840 wurde der von Görres entworfene Studienplan für die Universität eingeführt und dem Geheimenrath von Schelling untersagt, den Vortrag seines Collegiums über die Offenbarungsphilosophie zu halten. Baader war der Widerwärtigkeit solcher Erfahrungen enthoben: er war im Mai 1840

geſtorben. Einen Widerruf, zu welchem ihn der Prieſter, der ihm die letzten Sacramente ertheilte, hatte veranlaſſen wollen, hatte er verſchmäht. An ſeiner Methode fand Görres, der nach Baader's Tode ein ausführliches Gutachten abgab, vorzüglich die Einmiſchung erotiſcher Bilder in die höchſten Geheimniſſe zu tadeln; denn obwohl die h. Schrift ſich niemals gegen dieſe Dinge ziere, ſo ziere ſie ſich auch nicht mit ihnen und gebrauche ſie nie, um das Höhere an ihnen zu demonſtriren.

In demſelben Jahre (1840), da in München das neue prachtvolle Univerſitätsgebäude am Siegesthore bezogen wurde, kam Freund Steffens zum Beſuch nach München, um als Siebenundſechsziger, im Begriffe ſtehend das Bündel deſſen zu ſchnüren „Was ich erlebte" (1840 ff.), den fünfundſechszigjährigen Freund und Lehrer noch einmal zu ſehen. Dreiundzwanzig Jahre waren verfloſſen, ſeit er denſelben zum Erſtenmal dort beſucht hatte. Wie verändert fand er jetzt Alles in München! Er ſah die Stadt in ihrer Lichtſeite, durch anſehnliche Straßen erweitert, durch prachtvolle Kirchen geziert, als einen Sammelplatz der ausgezeichnetſten Künſtler, als einen Zielpunkt für Reiſende aus allen Ländern, und die Münchener Kunſt als eine Schöpfung des Königs Ludwig. Mit der Schattenſeite Münchens befaßte ſich Steffens nicht. Vielleicht auch, daß er die Finſterniß als nothwendig zur Offenbarung des Lichtes nahm. Denn freilich, wie war er ſelbſt in dieſen dreiundzwanzig Jahren ein anderer geworden! Er hatte ſich mit der Schrift: „Wie ich Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum iſt" (1831) den Weg zu einer Profeſſur der Philoſophie, insbeſondere der Naturphiloſophie, nach Berlin und in die dortige Akademie gebahnt, wohin er ein halbes Jahr nach Hegel's Tode durch die Gunſt des damaligen Kronprinzen verſetzt wurde, mit dem ihn die Reſtauration der kirchlichen Angelegenheiten verband. Seitdem hatte er das Novellenſchreiben, das er zuletzt in Breslau betrieben, aufgegeben und neben Vorleſungen über Naturphiloſophie, Anthropologie und Pſychologie ſein Hauptaugenmerk auf die „chriſtliche

Religionsphiloſophie" gerichtet, worüber er 1839 ein Werk in zwei Bänden herausgab. Schelling's erſte Philoſophie galt ihm längſt als eine überwundene, ſeine veränderte als die wahre Philoſophie. In der Naturphiloſophie müſſe die Philoſophie beginnen, aber die Naturphiloſophie wird jetzt zur Teleologie erhoben und als leitender Gedanke der ganzen Philoſophie die Idee der Perſönlichkeit feſtgehalten, die das Ziel der ſich in der Welt offenbarenden Liebe und bereits in den niedern Naturverhältniſſen vorgebildet ſei. Das Ziel der Teleologie ſei das Auftreten des Heilandes; denn wie ſich das telluriſche Menſchengeſchlecht zum kosmiſchen Univerſum als eigentlicher Erlöſer deſſelben verhält; ſo beginne dieſer den eigentlich geſchichtlichen Schöpfungsmoment und erſcheine als die Sonne, um die ſich alle ewige Perſönlichkeit bewege. Und wie der Erſcheinung des Menſchen im telluriſchen Schöpfungsmomente natürliche Monſtra vorausgegangen, ſo ſei das Monſtrum der Geſchichte, die römiſche Weltherrſchaft, der Vorläufer des Heilandes. Auf die Teleologie, als erſten Theil der Steffens'ſchen Religionsphiloſophie, folgt die Ethik als zweiter, welcher mit dem Urſprung des Böſen beginnt und mit der Seligkeit und Verdammniß endigt. Der Teufel iſt eine Perſönlichkeit, obwohl keine daſeiende; denn er iſt vielmehr als das Nichtdaſeiende da, als die Lüge vom Anfang, die kein Beſtehen hat. Darum kann das Böſe, mit Schelling, bezeichnet werden als dasjenige in Gott, was nicht aus ihm iſt, ſondern von ihm geſchieden der ewige Grund ſeiner Offenbarung. In ſeiner ſchlechthin unbedingten Hingabe an Gott iſt der Heiland wahrer Gott, weil wahrer Menſch. Mit dem Gedanken der ewigen Seligkeit iſt auch der Gedanke der ewigen Verdammniß gegeben, und eine Wiederbringung aller Dinge, die ſelbſt den Teufel ſelig werden läßt, iſt unchriſtlich. —

Das romantiſche Seitenſtück zur „chriſtlichen Religionsphiloſophie" wurde die „chriſtliche Rechtsphiloſophie", welche ſeit dem Winterſemeſter 1840 der rechtsphiloſophiſche Jünger Schelling's, Stahl, als Profeſſor an der Univerſität Berlin vortrug und worin er dem durch die Hegel'ſche

Philoſophie eingeführten Rationalismus den offenen Krieg erklärte. Denn freilich hatte die Hegel'ſche Philoſophie nach des Meiſters Tode ſtatt der mit kirchlicher und politiſcher Satzung verſöhnten conſervativen Phyſignomie ein Janusgeſicht hervorgekehrt, deſſen eine Hälfte mit befriedigtem Behagen rückwärts in die Vergangenheit gerichtet war, während die jugendlich ſtürmende und drängende andere Hälfte den ungeduldigen Blick nach vorwärts wandte. Weder die reſtaurativ-conſervative Rechtsphiloſophie Hegel's, noch ſeine und der älteren Hegelianer confeſſionell-orthodoxe Religionsphiloſophie wollten länger vorhalten, ſeit der Verfaſſer der „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit" (1830) die unentſchiedene Stellung der Immanenz in der Hegel'ſchen Schule zur Entſcheidung gebracht, die Strauß'ſche Kritik des Lebens Jeſu eine Brandfackel in die Theologie geſchleudert hatte und der preußiſche Miniſter Altenſtein in den Halliſch-deutſchen Jahrbüchern auch in politiſchen Dingen allerlei bisher in Preußen Unerhörtes zwiſchen den Zeilen zu leſen bekam. Die jüngere Fraction der Hegel'ſchen Schule hatte durch Umbiegen aller Transſcendenz und Jenſeitigkeit der philoſophiſchen Idee in Immanenz und dieſſeitige Gegenwart Conſequenzen gezogen, die nothwendig die Prinzipien des Hegel'ſchen Syſtemes in Mißcredit bringen mußten. Der damalige Profeſſor Leo in Halle wurde im Jahre 1838 ihr Ankläger in der Schrift: „die Hegelingen"; und die evangeliſche Kirchenzeitung des Berliner Profeſſors Hengſtenberg folgte darin nach.

Der Regierungsantritt des Königs Friedrich Wilhelm IV. brachte den begonnenen Umſchwung der Stimmung gegen das Hegelthum vollends in Zug. In den Vorſtellungen und Beſtrebungen der Romantik aufgenährt, ſuchte der romantiſche Fürſt dieſelben in die Wirklichkeit einzuführen: die kirchlich-politiſche Reſtauration trat dem Hegelianismus, aus deſſen Schooß die ſubverſiven und negativen Tendenzen der gottloſen Neuerer hervorgegangen waren, mit allen Mitteln und Maßregeln entgegen. Aber eine negative Philoſophie konnte vorausſichtlich nur durch eine andere, poſitive

mit einiger Aussicht auf Erfolg bekämpft werden. Und auf wen hätte sich die Aufmerksamkeit der Restaurationspolitik mehr und mit besserm Grunde lenken können, als auf Hegel's Nebenbuhler, den großen Philosophen in München, der sich so entschieden gegen die Hegel'sche Philosophie erklärt hatte? Zwar hatte die Metropole der norddeutschen romantischen Intelligenz an Trendelenburg einen Philosophen, der sich gerade in dem Jahre des Umschwungs durch seine ebenso gründlichen, als scharfsinnigen „logischen Untersuchungen" (1840) nicht blos, wie Schelling, mit ein Paar flüchtigen Redensarten gegen Hegel erklärt, sondern eine in den Kern der Hegel'schen Metaphysik eindringende Widerlegung der Hegel'schen Weltanschauung versucht hatte und damit mit den Berliner Hegelianern in Streit gerathen war. Aber ein richtiger Instinct mochte den Männern der Reaktion sagen, daß die Tragweite der Trendelenburg'schen „Philosophie der Bewegung", weit entfernt, der Philosophie der Romantik als Stütze dienen zu können, vielmehr bis zur Untergrabung des Fundaments derselben reiche. Und vor Allem galt es überdies, einem Namen und einer Autorität von solchem Gewicht, wie die Hegel's war, einen andern Namen von noch älterem Klange und eine Autorität von mindestens gleicher Berühmtheit entgegenzustellen, deren Antecedentien seit einem Menschenalter unzweideutige Garantien zu bieten schienen, daß die Absicht wirklich erreicht würde. Und hierzu erschien Schelling allein als der rechte Mann; denn derselbe hatte ja, wie einer seiner Gegner beißend bemerkte, den persönlichen Gott, nach dem so viele Nachfrage war, in der Tasche — in seinem Heft — in seinem Pult! Und um die Restauration des Theismus aus dem Junghegel'schen Pantheismus galt es ja! Man ließ sich's zwölf Jahre lang jährlich viertausend Thaler kosten, um diese Absicht zu erreichen. Und wurde sie wirklich erreicht?

III.

Die Cotta'ſche Allgemeine Zeitung bereitete den Uebergang Schelling's aus der ſüddeutſchen in die norddeutſche Metropole der romantiſchen Intelligenz zweckmäßig vor. Sie erzählte in ihrer Nummer vom 30. Januar 1841, daß Geheimerath von Schelling am 27. Januar ſeinen 66. Geburtstag in voller körperlicher und geiſtiger Rüſtigkeit und Heiterkeit gefeiert, nachdem er den zwei Jahre ausgeſetzten Curſus ſeiner Vorleſungen, die er nur als Nebenberuf betrachtete, vor Kurzem wieder eröffnet hatte. Nachdem er ſeinem Schubert als Abſchiedsgruß in eine Art von Stammbuchsblatt die griechiſchen Worte nach den Anſchauungen des dritten Kapitels im zweiten Korintherbriefe: „In Chriſto liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß" geſchrieben hatte, beſuchte Schelling mit einem ihm vom König Ludwig ertheilten einjährigen Urlaub im Sommer 1841 Karlsbad und begab ſich dann in Folge an ihn ergangener Aufforderung nach Berlin, wo dem Neuangekommenen eine doppelte öffentliche Begrüßung zu Theil wurde. Die erſte zeigte einen philoſophiſchen „Talleyrand in bunter Jacke" in dem bisherigen Hegelianer und Mitherausgeber der Hegel'ſchen geſammelten Werke, dem Hofrath Dr. Förſter. Dieſer Mann hatte im Jahre 1826 zur Feier von Hegel's Geburtstag ein Gedicht in Diſtichen unter dem Titel „der neue Herkules" verfaßt, welches (um mit Roſenkranz' Worten zu reden) das Maximum dankbar bewundernden Ausdrucks der Hochachtung und Liebe war. Derſelbe Mann hatte am 16. November 1831 an Hegel's Grabe eine Rede gehalten, worin die in Hegel's Biographie aufbewahrten denkwürdigen Worte vorkamen: Zwar wird kein Petrus aufſtehen, der die Anmaßung hätte, ſich ſeinen Statthalter zu nennen; aber ſein Reich, das Reich des Gedankens, wird ſich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerſtand ausbreiten. Den erledigten Thron Alexander's wird kein Nachfolger beſteigen; Satrapen werden ſich in die ver-

waiſten Provinzen theilen. Und Den wollen wir erwarten, der an dieſer Stätte den Muth hätte, das plus ultra auszuſprechen! — Und wie ſich doch in zehn Jahren Alles ändern kann! Ebenderſelbe Hofrath Förſter war es, der am 16. Oktober 1841, bei einer Verſammlung des wiſſenſchaftlichen Kunſtvereins in Berlin, als deſſen Generalſecretär, den Mann als Ehrengaſt begrüßte, der gekommen war, den erledigten Thron Alexander's zu beſteigen und auf Hegel's Katheder das plus ultra auszuſprechen! Förſter erklärte, daß Schelling berufen ſei, auf Hegel's philoſophiſchem Throne die Huldigungen ſeiner Schüler zu empfangen. War dies Hohn? Es war völliger Ernſt, nur daß die Huldigungen der Hegelianer in Geſtalt von Skorpionenſtichen auftraten. Noch eine andere öffentliche Begrüßung des Neuangekommenen fand bei einem von den Mitgliedern der Univerſität und der Akademie veranſtalteten Feſteſſen ſtatt, welchem auch der Miniſter Eichhorn beiwohnte. —

Schelling's öffentliches Auftreten in Berlin war klug berechnet. Am 14. November 1831 war Hegel geſtorben; am 15. November 1841 hielt Schelling ſeine erſte Vorleſung an der Univerſität über Philoſophie der Offenbarung. Der Zudrang von Zuhörern, Jünglingen und Männern, war ſo ungeheuer, daß viele durch die Fenſter in den Hörſaal ſtiegen. Die Antrittsvorleſung erſchien als 22 Seiten ſtarke Flugſchrift in demſelben Jahre „zur Beruhigung ſeiner Zuhörer" gedruckt und wurde von einem der erbittertſten Gegner Schelling's treffend mit folgenden kurzen Worten charakteriſirt: Schelling's Antrittsrede in Berlin wurde in Deutſchland ſo begierig geleſen, wie eine Thronrede, und die Aehnlichkeit war groß genug: der Redner ſprach mit vieler Würde von ſich ſelbſt, machte große Verſprechungen und umging die Fragen, die ihn in Verlegenheit bringen konnten. — So war's in der That!

Meine Herren! Ich fühle die ganze Bedeutung dieſes Augenblickes (ſo beginnt der Vorleſer), ich weiß, was ich mit demſelben auf mich nehme. Gewiß, meine Herren, hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anweſenheit der Philoſophie einen weſentlichen, ja einen größeren Dienſt zu

leiſten, als ich ihr je früher zu leiſten im Stande geweſen; ſo ſtünde ich nicht vor Ihnen! Eitles Selbſtrühmen iſt mir fern. Der Mann, der — nachdem er das Seinige für die Philoſophie gethan hatte, für geziemend erachtete, nun auch Andere frei gewähren und ſich verſuchen zu laſſen; der ſelbſt vom Schauplatze zurückgezogen, inzwiſchen jedes Urtheil ſchweigend über ſich ergehen ließ; der im Beſitze nicht einer nichts erklärenden, ſondern einer — ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte, wirkliche Aufſchlüſſe gewährenden, das menſchliche Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philoſophie ruhig ſagen ließ, es ſei mit ihm gar aus, und der dies Schweigen ganz und vollſtändig nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwiderſtehlich klar geworden, jetzt ſei die Zeit gekommen, das entſcheidende Wort zu ſprechen: — dieſer Mann hat wohl gezeigt, daß er der Selbſtverläugnung fähig iſt, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr, als eine nur vorübergehende Meinung, als einen flüchtigen, ſchnell zu erlangenden Ruhm zu thun iſt. Nur als ich in der ohne alles Zuthun (?) mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerſtreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen letzten und höchſten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entſchloſſen. Und ſo trete ich denn auch entſchloſſen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß — wenn ich je etwas, es ſei viel oder wenig, für die Philoſophie gethan — ich hier das Bedeutendſte für ſie thun werde, wenn es mir gelingt, ſie aus der unläugbar ſchwierigen Stellung, in der ſie ſich ſo eben befindet, wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen iſt. Die Philoſophie befindet ſich nun gerade in der Lage, daß ſie in ihrem Reſultate religiös zu ſein verſichert und daß man ihr dies nicht zugibt, namentlich ihre Deductionen chriſtlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Schon ſtehen ſie bereit, die gegen eine beſtimmte Philoſophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philoſophie meinen und in ihrem Herzen ſagen:

Philoſophie ſoll überhaupt nicht mehr ſein! Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeſchäft machen, jenes Syſtem zu beſtreiten, deſſen Reſültate eine ſolche Aufregung gegen die Philoſophie hervorgebracht haben. So iſt es nicht, meine Herren! Vermöchte ich nur dieſes, ſo wäre ich nicht hier. So gering denke ich nicht von meinem Berufe. Mach' es beſſer, ſagt man mit Recht dem, der blos tadelt. Allerdings! So lehrreich, als ich ihn wünſche, würde dieſer Vortrag nicht ſein, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurückſähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwieſe. Allein ich werde weniger bemüht ſein zu zeigen, worin Dieſer oder Jener, als worin Alle gefehlt, was uns Allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philoſophie wirklich durchzudringen. Nicht zu zerſtören bin ich da, ſondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philoſophie von nun an ſicher wohnen ſoll. Nichts ſoll durch mich verloren gehen, was ſeit Kant für echte Wiſſenſchaft gewonnen worden. Wie ſollte ich zumal die Philoſophie, die ich ſelbſt früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philoſophie an ihre Stelle zu ſetzen, ſondern eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft hinzuzufügen, um ſie dadurch in ihren wahren Grundlagen wieder zu befeſtigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die ſie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen, eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchſtück eines höheren Ganzen ſein konnte, ſelbſt zum Ganzen machen wollte: dies iſt die Aufgabe, dies die Abſicht! Die Geſchichte der deutſchen Philoſophie iſt von Anfang verflochten in die Geſchichte des deutſchen Volkes. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbracht hatte, gelobte es ſich ſelbſt, nicht zu ruhen, bis alle die höchſten Gegenſtände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer ſolchen ihre Stellung gefunden hätten. In den Schulen der Philoſophen fanden Manche die Entſchloſſenheit, in den Kämpfen um Philoſophie den Muth und die Beſonnenheit,

die ſich nachher auf ganz anderen Schlachtfeldern erprobte. Sollte dieſe lange ruhmvolle Bewegung mit einem ſchmählichen Schiffbruche enden, mit Zerſtörung aller großen Ueberzeugungen und ſomit der Philoſophie ſelbſt? Nimmermehr. Weil ich ein Deutſcher bin, weil ich alles Wehe, alles Leid, alles Glück und Wohl Deutſchlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier. Denn das Heil der Deutſchen iſt in der Wiſſenſchaft. Und daß nun auch die Metropole der deutſchen Philoſophie, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutſchland geſprochen, ja ſelbſt über die Grenzen Deutſchlands getragen wird, die Stadt, wo jedenfalls die Geſchicke deutſcher Philoſophie ſich entſcheiden müſſen, daß ſie nur auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreife und fordere! Und hier darf ich bekennen, daß ich Hand anlegen muß und für dieſes Werk eigentlich aufgeſpart worden bin, wozu mir Gott ſo lange das Leben gefriſtet hat! Und hiermit weihe ich mich dem übernommenen Berufe. Ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, ſo lange ein Hauch in mir iſt und ſo lange es Derjenige verſtattet, ohne deſſen Willen kein Haar von unſerm Haupte fällt, geſchweige ein tiefempfundenes Wort, ein ächtes Erzeugniß unſers Innern, ein Lichtgedanke unſers nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geiſtes verloren geht! —

Seit länger als zwei Jahrtauſenden haben Philoſophen gelebt, gedacht und ihres Denkens und Lebens Ergebniſſe der Welt verkündigt; aber ſeit Thales' und Pythagoras' Zeiten hat die Geſchichte der Philoſophie kein Beiſpiel aufzuweiſen, daß ihrer Prieſter Einer den Mund ſo voll genommen hätte von eitler Selbſtverherrlichung und großſprecheriſchen Verheißungen, womit der miles gloriosus der neuern Speculation ſich als philoſophiſchen Erlöſer des Jahrhunderts ausposaunt, und, auf die Urtheilsloſigkeit und Unkunde der Maſſe vertrauend, mit dreiſten Gemeinplätzen und Behauptungen, als ob ſich Alles von ſelbſt verſtände, die Bewunderung der Welt in Anſpruch nimmt. Man könnte einwenden, ſo könne eben nur der kühne Genius im Voll-

bewußtſein ſeines Werthes ſprechen. Aber weder Kant, noch Fichte, noch Hegel haben eine ſolche Sprache geführt, und der Haupthinterhalt dieſes hochgeſchraubten Selbſtgefühles bildet nicht das, was etwa der Vorleſer als ſeine vor vierzig Jahren vollbrachte, ſeitdem viel beſtrittene Leiſtung in Anſpruch nehmen konnte; ſondern das, was er erſt noch leiſten wollte, was er vorerſt noch in der Taſche hatte, wovon die Welt noch Nichts wußte. Dreiundzwanzig Jahre früher hatte in derſelben Stadt auch Hegel geräuſchlos ſeinen Einzug und dann eine Antrittsrede gehalten, die in der Sammlung ſeiner Werke vor der Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften abgedruckt iſt. Auch Hegel hatte ſeit einem Jahrzehnt etwas für die Wiſſenſchaft geleiſtet; ſeine Phänomenologie, ſeine Wiſſenſchaft der Logik, ſeine Encyclopädie waren unverwerfliche Zeugniſſe für den Anſpruch, unter den Männern des philoſophiſchen Gedankens nicht in letzter Reihe zu ſtehen, und er durfte wohl auch ſtolz ſein, als der Nachfolger Kant's und Fichte's in der preußiſchen Hauptſtadt berufen zu ſein. Und man vergleiche ſeine Antrittsrede mit der Schelling'ſchen — welch ein Gegenſatz in der ganzen Haltung und Art des Auftretens! Welche Beſcheidenheit, Anſpruchsloſigkeit und ſchlichte Einfalt tritt uns hier entgegen, die nicht ſich, ſeine Perſon, ſeine Leiſtungen, ſondern lediglich die Sache der Wiſſenſchaft, der er dient, in den Vordergrund ſtellt! Er gedenkt der in den letztvergangenen Jahren eingetretenen Umſtände, unter denen ſich die Philoſophie wieder Aufmerkſamkeit und Liebe verſprechen dürfe, während bis dahin der Weltgeiſt zu ſehr mit den Intereſſen und Kämpfen der Wirklichkeit beſchäftigt geweſen ſei, als daß er ſich nach innen und auf ſich ſelbſt hätte kehren können. Er hebt hervor, daß jetzt die Zeit eingetreten ſei, da im Staate auch das freie Reich des Gedankens ſelbſt emporblühen könne, und daß in dieſem Staate insbeſondere, der ihn nun in ſich aufgenommen habe, und auf dieſer Univerſität des Mittelpunkts auch der Philoſophie, die der Mittelpunkt aller Geiſtesbildung und Wiſſenſchaft ſei, eine vorzügliche Pflege zu Theil geworden. Der tiefere,

ſittliche Ernſt, der in die Gemüther gekommen, ſei auch der wahre Boden für die Philoſophie, deren Beruf und Geſchäft es ſei, die ſubſtantielle Grundlage des politiſchen, ſittlichen, religiöſen, wiſſenſchaftlichen Lebens philoſophiſch zu entwickeln. Und was gerade die Deutſchen in der Philoſophie auszeichne, ſei die Thatſache, daß ſich die Philoſophie zu ihnen geflüchtet habe und ihnen die Bewahrung des heiligen Lichtes anvertraut ſei, die Sorge dafür, daß der Menſch das Höchſte nicht verliere, was er beſitzen könne, das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens. Und dieſe angebrochene Morgenröthe eines neuen gediegenen ſubſtantiellen Geiſtes ſei es, die er begrüße. Die Philoſophie müſſe Gehalt haben, und dieſen Gehalt werde er vor ihnen entwickeln. Wie er hoffen und wünſchen dürfe, daß es ihm gelingen werde, auf dem Wege, den er betreten habe, das Vertrauen ſeiner Zuhörer zu gewinnen und zu verdienen, ſo mache er auf Nichts weiter Anſpruch, als daß ſie Vertrauen zur Wiſſenſchaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu ſich ſelbſt, zum philoſophiſchen Studium mitbrächten.

So war Hegel in der Metropole deutſcher Wiſſenſchaft aufgetreten, als ein beſcheidener Arbeiter im Dienſte der Wahrheit, der den Erfolg ſeines Wirkens der Zukunft überließ. Schelling gerirte ſich wie ein König, der die Huldigungen ſeines Reiches von vornherein in Anſpruch nimmt, ehe er noch ſeine Verheißungen wahr gemacht hatte. Am Ende des Semeſters wurde ihm von Seiten des ſtudirenden Theils ſeiner Zuhörer ein glänzender Fackelzug veranſtaltet, wobei ſich der Gefeierte in einer Anrede dahin erklärte, daß er ſich beſtrebt habe, ihnen eine Philoſophie zu geben, die am vollen Lichte ſich zeigen und die friſche Luft des Lebens vertragen könne; aber nicht durch den Inhalt allein gewinne man die Herzen, und was ſeine Zuhörer perſönlich an ihn gezogen, könne nur dies ſein, daß er ihnen nicht ſtatt des Brotes einen Stein gegeben, daß er den Abſcheu nicht verhehlt habe vor jedem Unterricht, der nur Abrichtung zur Lüge ſein würde, daß die Gemüther der Jugend die Aufrichtigkeit, Gradſinnigkeit und Wahrheitsliebe in ihm erkannt hätten.

Zugleich wurden ihm nach dem Schluſſe des Wintercurſus in einer zierlichen Kapſel das „Großmannsdiplom" überreicht, eine auf Pergament gedruckte Dankadreſſe mit zahlreichen Unterſchriften von gereiften Männern, unter denen die Namen von Savigny, des hiſtoriſchen Rechtslehrers, des Theologen Tweſten, des frommen Kirchenhiſtorikers Neander und des Zionswächters Hengſtenberg ſich befanden. Sie bezeugten ihm darin, daß ſeine Vorleſungen ihnen den Weg zu einer poſitiven, Begriff und Leben, Wiſſen und Glauben in Einklang bringenden Philoſophie gezeigt habe; ſie rühmten ihn als den, der ſchon am Morgen ſeines Lebens auserſehen geweſen, der Herold einer neuen Zeit zu ſein. In demſelben Jahre legte Preußens König den Grundſtein zum romantiſchen Dombaue zu Köln, und mit dem Winterſemeſter 1842 trat der romantiſche Philoſoph feſt angeſtellt mit 4000 Thalern als Profeſſor in die Reihe der Univerſitätslehrer, als Mitglied der Akademie in die Stiftung des großen Leibnitz ein. Am 1. Dezember 1842 meldete die Leipziger Allgemeine Zeitung, ſeit des großen Philoſophen — jetzt nicht mehr bloße „Anweſenheit" in Berlin, ſondern — Dableiben in der Metropole deutſcher Wiſſenſchaft entſchieden ſei, habe derſelbe in einer ſeiner letzten Vorleſungen erklärt, daß ſeine Stellung den Zuhörern gegenüber nicht blos die des Lehrers ſein werde, daß er die Pflicht habe, Freund und Rather der Jugend zu werden, ſo viel er vermöge. Es ſei nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke, die Jugend zu Manifeſtationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ein Mißbrauch für fremde Zwecke, ſo lange man zweifelhaft ſein könne, wie weit diejenigen, die das Wort Denkfreiheit im Munde führen, ſelber die Denkfreiheit zuzugeben geſonnen wären, welche ſie oft nur für ihre eigne zufällige Meinung in Anſpruch nähmen, während ſie fremde Anſichten, auf jede Weiſe, die in ihrer Gewalt ſtehe, zu verfolgen ſich berechtigt halten. Was aber die Lehrfreiheit betrifft, ſo ſei es Mißbrauch für fremde Zwecke, die Jugend zu Manifeſtationen für Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ſo lange die, welche davon reden, es ganz in der Ordnung

finden, daß ſich Jemand von einer Kirche anſtellen und ernähren laſſe (— etwa als Religionsphiloſophieprofeſſor, wie der Hegelianer Marheineke in Berlin! —), deren Grundſätze er heimlich durch ſeine Vorträge zu untergraben ſuche; oder ſo lange ſie dennoch ſelbſt keine unbeſchränkte Lehrfreiheit zugeben, da ſie z. B. einem Lehrer der Theologie in einer proteſtantiſchen Fakultät (— etwa einem Hengſtenberg! —), der mit Geiſt und Feuer (— das Dankcompliment für die Dankadreſſe! —) etwa die Nothwendigkeit eines ſichtbaren Oberhauptes der Kirche oder andere Grundſätze der römiſchen Kirche aufſtellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit nicht geſtatten würden. Allerdings ſolle die Jugend für das unſchätzbare und von den Deutſchen theuer erkaufte Gut begeiſtert werden, aber nur, damit ſie um ſo eifriger ſtrebe, ſich eine geiſtige und wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, welche nöthig ſei, um von dieſer Freiheit einen würdigen Gebrauch zu machen und dasjenige hervorzubringen, wegen deſſen es der Mühe werth ſei, jene Freiheit zu erobern.

Nach ſolchen Antecedentien begreift man das Poſtſcriptum, das Feuerbach im Frühjahr 1843 der Vorrede zur zweiten Auflage vom „Weſen des Chriſtenthums" beifügte, worin er die neuſchelling'ſche Philoſophie die Philoſophie des böſen Gewiſſens nannte, die ſeit Jahren lichtſcheu im Dunkeln ſchleiche, weil ſie wohl wiſſe, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ſei; dieſe Philoſophie der lächerlichſten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel habe, und was für Namen und Titel! — dieſe theoſophiſche Poſſe des philoſophiſchen Caglioſtro des neunzehnten Jahrhunderts ſie durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proklamirt" worden. Armes Deutſchland! (ſo ſchloß der Vorredner am 1. April) du biſt ſchon oft in den April geſchickt worden, ſelbſt auf dem Gebiete der Philoſophie, namentlich aber von dem ebengenannten Caglioſtro, der dir ſtets nur blauen Dunſt vorgemacht hat, nie gehalten, was er verſprochen, nie bewieſen, was er behauptet. Aber ſonſt ſtützte er ſich wenigſtens auf den Namen

der Vernunft, auf den Namen der Natur, also auf Namen von Sachen. Jetzt will er dich zum Schlusse gar bethören mit Namen von Personen, den Namen eines Savigny, eines Twesten und Neander! Armes Deutschland, selbst deine wissenschaftliche Ehre will man dir nehmen. Unterschriften sollen für wissenschaftliche Beweise, für Vernunftgründe gelten! Doch du läßt dich nicht bethören. Du kennst noch zu gut die Geschichte mit dem Augustinermönch: du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, sondern stets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden ist; du weißt, daß nie die „Hochgestellten", eben weil sie zu hoch gestellt sind, daß stets nur die Tiefgestellten von den Wegen der Weltgeschichte ergriffen worden! — So der Sohn jenes Anselm Feuerbach, welcher als Privatdocent der Rechte die romantische Praxis in Saal-Athen miterlebt und Schelling's romantischen Lorbeern in Jsarathen gesehen hatte.

Schelling hatte, wie er in seiner Antrittsrede andeutete, in der Metropole deutscher Philosophie für ganz Deutschland, ja selbst über die Grenzen Deutschlands, gesprochen. Die Augsburger Allgemeine Zeitung trug pflichtschuldigst die Lehrerverkündigungen des philosophischen Erlösers über die vier Wände des Hörsaals hinaus. Lobhudelnde Blätter brachten den Jnhalt seiner Vorlesungen vor die Oeffentlichkeit, und von einem theologischen Katheder in Berlin wurde Schelling's Berufung und Erscheinung in Berlin, zum Sturz des Hegel'schen Systemes, ein providentieller Act genannt. Der Prediger Amand Saintes in Hamburg, ein Katholik im Sinne der liberalen gallikanischen Kirche, verkündigte in seiner französisch geschriebenen „Geschichte des Lebens und der Werke des Spinoza" (1842) den Denkern diesseit und jenseit des Rheins, daß Schelling durch seinen Fichte'schen subjectiven Jdealismus, seinen eigenen Transscendentalidealismus, seinen vollendeten Pantheismus, durch seinen Kampf zwischen Theismus und Pantheismus und endlich durch die Mythologie aller

Völker und das „Leſen der Bibel im Original" zu ſeinem poſitiven Chriſtenthum gekommen ſei, das man nur nicht nach der formula concordiae vom Jahre 1578 meſſen dürfe. Schelling habe en portefeuille fünf Werke unter folgenden Titeln: 1) die Einleitung zur Philoſophie, in Geſtalt einer Geſchichte der Philoſophie ſeit Carteſius, ſei ganz vollendet; mit ihr werde 2) die poſitive Philoſophie, 3) die Philoſophie der Mythologie und 4) die Philoſophie der Offenbarung in aller Kürze erſcheinen, während 5) ſeine Philoſophie der Natur erſt nach ſeinem Tode herauskommen ſolle.

Im Sommer 1842 wurde im Maiheft der in Paris erſcheinenden revue indépendante durch Couſin's Gegner, den ehemaligen Buchdrucker und nachherigen Anhänger St. Simon's, obwohl nicht der St. Simon'ſchen Schule, Pierre Leroux, der Berliner philoſophiſche Erlöſer als Religionsſtifter gefeiert. Die Augsburger Allgemeine Zeitung verkündigte dieſe Erhebung ſofort dem deutſchen Publikum, und der Hegelianer Roſenkranz hatte ſeine Noth, in ſeinem „Sendſchreiben an Pierre Leroux über Schelling und Hegel" (1843) das leſende Publikum, ſowie in ſeiner am 23. September 1842 gehaltenen Schlußvorleſung über Schelling die Königsberger Studenten zu belehren, daß wir eines Propheten, eines Religionsſtifters, einer Johanneiſchen Kirche nicht bedürfen, daß wir in der Gewißheit der Gegenwart des Geiſtes Gottes in unſern Gemeinden nicht einen Papſt, ſondern in Chriſtus allein den Einen und ewigen Hohenprieſter haben, der nicht nur unſer Haupt, ſondern auch unſer Bruder ſei; daß wir nicht mit Schelling der Ausgießung des Geiſtes noch zu warten haben, als ſei, wie er ſagt, der Zorn des Vaters noch nicht gänzlich durch das Wirken des Sohnes überwunden; ſondern die unwankende Gewißheit, daß die Vorſehung Gottes mit uns eine vollkommene ſei, dieſe Gewißheit ſei unſere Seligkeit.

Auch die in Tübingen, wo ſich die jüngere hegeliſch-theologiſche Schule ſeit 1842 ein gelehrtes Organ in den „theologiſchen Jahrbüchern" gegründet hatte, erſcheinende

Zeitschrift hatte Berichte über den Inhalt von Schelling's Berliner Vorlesungen gebracht, ohne sich auf eine Kritik derselben einzulassen. Hier zu Lande (hieß es) ist eine solche auch wirklich ganz entbehrlich; bei uns in der Provinz ist kein Mensch, der auf dieses neue System etwas hält, außer etwa solche, die Nichts davon wissen. In der „Metropole deutscher Wissenschaft" steht es freilich wohl anders; nachdem dort Schelling einmal von Amtswegen, und ehe man ein Wort von ihm gehört hatte, zum philosophischen Restaurator des Jahrhunderts erklärt worden war, so mußte man sich wohl entschließen, Alles, was er auftischte, unbesehen für eine Delicatesse zu erklären. Je weniger Einer sonst von Philosophie eine Idee hatte, um so leichter konnte er sich auch diese Kost gefallen lassen. Bei Andern ging's nicht ohne Würgen ab. Indessen Bewunderung stand einmal im Programm, und dienstbeflissene Journalisten säumten nicht, sich und Andere in die möglichste Ekstase hineinzusteigern. Diesem schmählichen Treiben auf's Offenste und Nachdrücklichste entgegen zu treten, mußten wohl solche, die ihm aus der Nähe zusahen, eine Aufforderung in sich finden.

So brachten denn die nächsten Jahre nach Schelling's Habilitirung in Berlin eine Fluth von Oppositions- und Widerlegungsschriften seiner neuesten Philosophie, wie sie aus dem Hörsaale bekannt wurde, zum Vorschein. Der Hegelianer Glaser in Berlin brachte anonym die „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie" (1842) zur Sprache, kam aber unter fünf Fragen, die er sich zu beantworten vorgesetzt hatte, nicht über die Beantwortung der ersten hinaus: ob es Schelling wirklich gelungen sei, vor vierzig Jahren ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen. Nein! heißt es; er hat nur auf dem von Kant aufgeschlagenen Blatte einen neuen Absatz beschrieben, auch diesen aber nur mit solchem, was er den Grundgedanken nach aus Spinoza, theilweise auch aus Kant und Fichte entlehnt.

War in der Glaser'schen Schrift von Schelling's neuestem Systeme nur ganz vorübergehend die Rede, so be-

ſchäftigte ſich mit dieſem die Broſchüre eines andern Berliner Anonymus, der ſich ſpäter als Oswald demaskirte. In der Schrift „Schelling und die Offenbarung" (1842) berichtete derſelbe über den allgemeinen Theil des neuen Syſtemes und fügte eine etwas ſchwerfällige und nicht allzuſcharfe Kritik bei. Schärfer trat dieſe im Gewande der Ironie und des Humors hervor in dem Schriftchen eines andern Anonymus, des theologiſchen Privatdocenten Bruno Bauer in Bonn unter dem Titel: Schelling, der Philoſoph in Chriſto oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit" (1842). Der Verfaſſer begann damit, auf Schelling das Wort aus dem Lukasevangelium anzuwenden, im Himmel werde Freude ſein über Einen Sünder, der Buße thue, vor neun und neunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen. An ihm ſeien Wunder der göttlichen Gnade ſichtbarlich geſchehen, auf daß der Name des Herrn erhöhet werde; denn Gott habe ſich über ihn erbarmt, gleichwie er ſich einſt über Paulus erbarmte. So hat auch (ſagt der Verfaſſer) die Gnade des Heilandes über Schelling ihre Hand gehalten, und als die Zeit gekommen war, ging ihm ein großes Licht auf. Denn wer hätte jemals nach menſchlicher Einſicht vorausſagen können, daß der Mann, der um den Anfang des Jahrhunderts mit ſeinem damaligen Freunde, dem berüchtigten Hegel, den Grund zu jener ſchnöden Weltweisheit legte, die jetzt nicht mehr im Finſtern ſchleicht, ſondern deren Pfeile am Mittag verderben, daß dieſer Mann dermaleinſt noch ſein Kreuz auf ſich nehme und Chriſto nachfolgen werde? Und doch iſt es ſo gekommen: Gott hat ihn zu ſeinem Streiter gegen den Unglauben und die Gottloſen gemacht! Der Herr hat gerade Schelling auserkoren, weil dieſer mit der Weisheit dieſer Welt vertraut, am beſten geeignet war, die ſtolzen, hochmüthigen Philoſophen zu widerlegen; er hat ihnen durch Schelling gezeigt, wie ſchwach und nichtig die menſchliche Vernunft ſei.

Theilweiſe durch dieſe Schriften veranlaßt, ließen ſich die „deutſchen Jahrbücher" in mehreren Artikeln über das neue Heil, das von Berlin kommen ſollte, kritiſch und humoriſtiſch

aus. Hatte ja doch ihr Herausgeber mit seiner klassischen Stylvirtuosität im Vorworte zum Jahrgang 1842 erklärt: Die romantische Generation, die der neuen Zeit vorausgeht, ist die rohe, wofür man sie auch schon einmal officiell erklärt hat, damals als der selige, jetzt unselige Hegel sie zu cultiviren berufen wurde. Die Philosophie ist durch eine ungeheure Kluft von dem „süßen und sauern Pöbel" getrennt. Die Aufklärung hatte gesagt, das Christenthum habe das irdische Leben zusammengerollt und daraus eine Stufe für den Himmel gemacht; gegenwärtig wird die ganze Vergangenheit der christlichen Welt zusammengerollt und zur Stufe für den Himmel der neuen Zeit gemacht, und die Vertreibung der Völker aus ihrer warmen irdischen Heimath in den kalten christlichen Himmel wird schwerlich noch einmal gelingen. Die capricirte Restauration des Christenthums, welche die Praxis versucht, und die nothwendig daraus folgenden katholischen Sympathien einer bekannten Partei sind ein politisches Instrument, dessen Wirksamkeit aber in unserer Zeit nur durch demokratische Vorspiegelungen, wie in der Schweiz, momentan gesichert werden könnte; denn es wird unmöglich sein, daß der kirchlichen sich eine unkirchliche Richtung entgegensetzt, die aus Prinzip vom Cultus abstrahirt. Das Kirchenthum wird dadurch nicht weiter gefährdet, daß die es verlassen, die ihm ohnehin schon nicht mehr angehören. Die Uebrigen werden dann desto eifriger sein und vielleicht zum Katholicismus, vielleicht sogar noch einen Schritt weiter zurückzuschrauben sein, — vielleicht aber auch nicht. — So Ruge zum 1. Januar 1842 in den „deutschen Jahrbüchern".

Der obengenannte anonyme Verfasser des Schriftchens „der Philosoph in Christo", Bruno Bauer, hatte als Privatdocent der Theologie in Bonn, in eben diesen deutschen Jahrbüchern die Consequenzen des Junghegelthums nach Strauß und Feuerbach allmählich so weit herausgedehnt, daß ihm alle Theologie ohne Ausnahme als eitel Heuchelei und Unsinn erschien. In Folge dessen war ihm die venia docendi entzogen worden. Gegen diese Extreme hatte sich

1842 der würdige Senior der Hegel'ſchen Schule in Berlin, Marheineke, in einem Schriftchen: „Einleitung in die öffentlichen Vorleſungen über die Bedeutung der Hegel'ſchen Philoſophie in der chriſtlichen Theologie, nebſt einem Separatvotum über Bruno Bauer's Kritik der evangeliſchen Geſchichte" erklärt, dabei aber zur Vertheidigung der geächteten Philoſophie das Wort ergriffen. Die Glaubensängſtlichkeit und die Leidenſchaft, der Unverſtand und der ſelbſtſüchtige Verſtand, die ſich verbrüdert hatten, um mit Hülfe der Kirchen- und Staatsgewalt die Hegel'ſche Philoſophie zu unterdrücken, waren von ihm eben ſo gut mißbilligt worden, als die abenteuerlichen Erſcheinungen der neuen poſitiven Philoſophie. Er hatte erklärt, daß die Wiſſenſchaft nicht unmittelbar der Kirche, ſondern zuerſt der freien Erkenntniß zu dienen habe, daß ſie ſelber vernichtet ſei, ſobald ihr dieſe ihre Freiheit vernichtet werde. Er veröffentlichte auch den „Schluß der öffentlichen Vorleſungen über die Bedeutung der Hegel'ſchen Philoſophie in der chriſtlichen Theologie" unter dem Titel: „Zur Kritik der Schelling'ſchen Offenbarungsphiloſophie". Mit Gewandtheit, Schärfe und Energie ſtellte er darin die innern Widerſprüche und Phantaſtereien an's Licht, in die ſich das Schelling'ſche ſogenannte „freie Denken" bei jedem Schritte verwickele, das gänzliche Aufgeben des philoſophiſchen Verfahrens, die ſchlecht verſteckte Zurücknahme alles deſſen, wodurch ſich Schelling vor vierzig Jahren eine hohe Stellung in der Geſchichte der Philoſophie erworben habe, die Unvereinbarkeit der neuen Lehre auch mit dem kirchlichen Glauben und das Zurückſinken Schelling's auf den Standpunkt, welchen der Hofphiloſoph Leibnitz in dem ſchwächſten und langweiligſten ſeiner Werke, der Theodecee, als Vertheidiger des populären Bewußtſeins einnahm. Die großen Verheißungen (ſo ſchließt das Schriftchen), mit denen Schelling in dieſer Metropole deutſcher Wiſſenſchaft debütirte, haben ſich nicht bewährt, nicht erfüllt. Das Unmögliche iſt von Schelling nicht geleiſtet, das menſchliche Bewußtſein iſt auch durch ihn nicht über ſeine gewöhnlichen Grenzen erweitert worden; das neue

Blatt, das umgeſchlagen worden, iſt wohl vollgeſchrieben, aber mit den Worten: die neue Offenbarungsphiloſophie iſt eine Nichts erklärende, die ſehnlichſt gewünſchten und dringend verlangten Aufſchlüſſe nicht gewährende, und die Burg, die er gründen wollte, damit in ihr die Philoſophie von nun an ſicher wohnen ſolle, iſt noch immer nicht zum Vorſchein gekommen. Damit bleibt (fährt Marheineke fort) ungeläugnet, was wir von Anfang an behauptet haben, daß Schelling auf dem Felde geiſtreicher Gedanken ſtets mit Ehren ſeinen Platz behaupten und in dieſer Rückſicht viel Tiefes und Wahres von ihm zu lernen ſein wird." Dies ſind die Nachklänge einer ſchönen Vergangenheit, die goldnen Streifen am Horizont der untergehenden Sonne, die Niemand ohne Wehmuth wahrnehmen kann. Denn es iſt allerdings ein ernſtes, tragiſches, kaum ſonſt in der ganzen Geſchichte der Philoſophie vorgekommenes Geſchick, daß in dieſer Weiſe ein großer Geiſt von ſich ſelbſt abfällt, ſich ſelbſt ungetreu wird. Oder ſollen wir etwa an dieſem Ende denken, daß wir uns auch über den Anfang getäuſcht hätten? Welche Erwartungen waren zu groß, um nicht nach ſolchem Anfang als vollberechtigt zu erſcheinen? Wie ſehr hatten die langen, dreißigjährigen Ferien dieſe Erwartungen geſpannt und geſteigert! Und wer hatte wohl mehr ein Recht zur Klage über nicht erfüllte Erwartungen, als die Freunde der Hegel'ſchen Philoſophie? Ja, ſie allein dürfen mit Recht den Verdruß äußern, nicht über Hegel hinausgeführt zu ſein! Denn wir haben uns an keinen Namen verkauft; die Wahrheit nur ſuchen wir, und derſelben Erkenntniß geht uns über Alles. Derer, die dem Zeitalter vorangehen und denen es beſchieden iſt, ein wahrhaft neues Syſtem der Philoſophie zu gründen, können ſelbſt der Natur der Sache nach nur wenig, ſeltene, meiſt nach Jahrhunderten kommende ſein. An ſeiner Metaphyſik hat ein Volk, wie das Deutſche, nächſt ſeiner Religion, ſeinen edelſten Schatz, und es thut Recht, ihn eiferſüchtig zu bewahren und zu vertheidigen, denn ihn hat es in der höchſten Freiheit und Liebe ſich erworben und angeeignet. Der metaphyſiſche Geiſt im Volke iſt

durch keine äußerlichen Mittel und Angriffe zu bezwingen. Er ist nicht ein Gespenst, das nur zum Spuk ausgeht, sondern führt Großes im Sinne. Er ist auch nicht, wie ein Dieb, der Vorurtheile gestohlen, durch Polizeimaßregeln einzufangen und an die Gerichte abzugeben. So lange nun keine andere Philosophie im deutschen Volke aufgekommen oder so tief in dasselbe eingedrungen und so weit verbreitet ist, wird es wohl bei der Hegel'schen Philosophie vor der Hand sein Bewenden haben. —

Der würdigen Weise, in welcher sich der Nestor der Freunde Hegel's gegen Schelling aussprach, tritt ergänzend die ebenso ruhig besonnene, als gediegene und gründlich in die Sache eingehende „Darstellung und Kritik" der Hauptpunkte der neuen Schelling'schen Lehre zur Seite, welche von einem andern, damals noch gar nicht strict der Hegel'schen Schule angehörenden, aber doch ihr verwandten und durch die Hegel'sche Philosophie gebildeten, auf Feuerbach's Standpunkt stehenden Berliner, Frauenstädt, unter dem Titel: „Schelling's Vorlesungen in Berlin" (1842) veröffentlicht wurde. Er ging darauf aus, den Irrthum in Schelling's neuester Auffassung des Christenthums nachzuweisen, aber auch das Große und Tiefe und Wahre darin anzuerkennen und so gegen Schelling gerecht zu werden. Er hofft, daß man ihn nicht in die Rubrik: Nihilismus, destructive, negative, zerstörende Philosophie oder linke Seite (der Hegel'schen Schule) werfen werde; denn auch er glaube, wie Schelling, eine positive Philosophie zu besitzen, und halte dafür, daß eine wahre Philosophie positiv sein, d. h. das an sich Positive, das Wahre anerkennen und zum Bewußtsein bringen müsse, während das sogenannte Positive an sich in vielen Stücken negativ, d. h. unwahr sei. Er ist überzeugt, daß das wahre Christenthum und die Philosophie einander nicht ausschließen, sondern daß beide in ihrer tiefsten Tiefe völlig übereinstimmen und daß man also stricter Philosoph sein könne, ohne aufzuhören, im wahren Sinne des Wortes Christ zu sein. Er bedauert, daß Schelling, da er sich doch selbst als philosophischen Erlöser angekündigt hat

und da seine Vorlesungen — die der Verfasser bis zu Ende gehört — in der That die kostbarsten Stoffe zu einer wirklichen und wahrhaften Philosophie in sich bergen, noch immer diese Vorlesungen nicht zum Druck übergeben habe. Er war freudig überrascht, als Schelling sowohl den Theismus', als den Pantheismus für ungenügend erklärte; aber im Verlaufe der Vorlesungen erkannte er, daß dasjenige, was derselbe als ein Drittes, das weder bloßer Pantheismus, noch bloßer Theismus, sondern eine Verschmelzung beider sei, ebensowenig haltbar als diese beiden selber sei. Seine besondere Kritik der Schelling'schen Lehre faßt sich in folgenden Hauptpunkten zusammen. Von vorn herein hat Schelling gefehlt, daß er den Begriff der Offenbarung selbst nach seinem philologischen Ursprunge nicht philosophisch untersucht, sondern die Offenbarung im transscendenten theologischen Sinne vorausgesetzt habe. Die Schelling'sche Deduction der Nothwendigkeit einer positiven Philosophie beruht auf der Voraussetzung, daß es die Philosophie nicht blos mit dem Was oder Wesen der Dinge, sondern auch mit dem Daß oder der Existenz und zwar der Existenz des in keiner Erfahrung Gegebenen, d. h. Gottes, zu thun habe, was in Wahrheit nicht die Aufgabe der Philosophie sein kann. Die ganze nachkant'sche Richtung der Philosophie, wie sie sich durch Fichte, Schelling und Hegel fortgesetzt hat, war eine verkehrte, welche die in der Kant'schen Philosophie gelegenen Keime zu entwickeln versäumte und fälschlich mit dem Absoluten, anstatt mit dem Wirklichen die Philosophie anzufangen. Auch Schelling's Philosophie ist Dogmatismus. Was er zum Pantheismus der negativen Philosophie als positive Ergänzung hinzufügt, widerspricht ersterer geradezu, und Widersprechendes kann sich unmöglich ergänzen. Zu dem Wege, den Schelling von Unten nach Oben nimmt, zu dem Werden und Sichentwickeln Gottes durch die Potenzen hindurch kommt plötzlich der gewaltsame Gegenstoß von Oben nach Unten, die Behauptung, daß Gott dennoch außer und über dem Prozeß stehe, wobei die Materie der Welt für unerschaffen erklärt wird. Aber

die der Schelling'schen Potenzenlehre zum Grunde liegenden Elemente sind wahr; unwahr ist nur das aus ihnen zusammengefügte phantastische Gebäude: das Hinausgehen mit den in der Welt gefundenen Potenzen aus der Welt und das Ableiten der Welt aus den in ein Jenseits verlegten innerweltlichen Prinzipien ist der verkehrte Weg, der als das Grundgebrechen der falschen Philosophie auch dem Schelling'schen Systeme anklebt. Er ist in dem falschen Freiheitsbegriffe befangen, wonach die Nothwendigkeit mit Zwang verwechselt wird, anstatt daß mit Spinoza innere Nothwendigkeit, d. h. die Nothwendigkeit der eigenen Natur, als die Freiheit gefaßt würde. Bei der Mythologie faßt Schelling ganz richtig die Mythen und die vorgestellte heilige Geschichte phänomenologisch als natürliche Entwickelung des menschlichen Bewußtseins; beim Evangelium springt er zum entgegengesetzten Verfahren über und will die religiöse Geschichte des Christenthums als äußere, factische Geschichte und als übermenschlichen, transscendenten Ursprunges gefaßt wissen. Seine Christologie ist eine ganz menschliche Geschichte, auf Gott und Christus übertragen, worin die innerste menschliche Angelegenheit sich zu einem Geschehen zwischen göttlichen Persönlichkeiten verdichtet. Die Moral aufhebend ist die Darstellung Christi als eines Bürgen für der übrigen Menschen Schuld; im Geiste kann Keiner für den Andern bürgen, sondern muß Jeder selbst Alles vollziehen. Dies ist aber nur der Widerspruch des Christenthums selbst, dessen Glaubenslehre die Sittenlehre desselben aufhebt. Schelling's Satanologie ist auf die tiefste innere Erfahrung gegründet, aber diese innerlich weltliche Wahrheit macht er zu einer transscendenten, überweltlichen, und überschwenglichen, anstatt den bösen Willen des Menschen für den eigentlichen Satan zu erklären. Im Ganzen genommen ist Schelling's Philolosophie der Mythologie wahr, weil sie den mythologischen Prozeß als ein nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Bewußtseins erkennt: aber zwischen der Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung ist keine Continuität; mit der Offenbarung tritt eine ganz entgegengesetzte

Richtung ein. So ist es aber in Wahrheit nicht. Vielmehr kommt der von der Natur ausgegangene Mensch, nachdem er Anfangs außer sich gewesen, im Christenthum gerade wahrhaft zu sich und erkennt nun sich selbst und sein eigenes Wesen, den Geist, als Gott, wie Feuerbach ganz richtig dargethan. Im Christenthum ist das Bewußtsein errungen, daß der Geist das höchste Wesen ist. Persönlich aber kann mit Recht nur ein geistig-leibliches Wesen, wie der Mensch, genannt werden. — Hier haben wir also bei Frauenstädt das Resultat, das Feuerbach als die eigentliche Consequenz der Hegel'schen Philosophie hinstellte.

Zu diesen Stimmen, die sich in der Metropole der Philosophie selbst gegen die neue Romantik des Offenbarungsphilosophen erhoben, gesellten sich die süddeutschen Triarier Salat, Paulus und Kapp als alte Krebsfeinde Schelling's. Salat, der pensionirte Professor an der ehemaligen Universität zu Landshut, hatte seinem rationalistischen Herzen schon im Jahre 1837 in der Broschüre „Schelling in München, eine literarische und akademische Merkwürdigkeit" Luft gemacht und eine Masse von Detail und Geklatsch über Schelling's Schwächen zu Markte gebracht. Das setzte er im buntesten Durcheinander fort in der Schrift: „Schelling und Hegel oder Rückblicke auf die höhere Geistesbildung im deutschen Süden und Norden, nebst vielen den neuesten Gang derselben charakterisirenden Aufklärungen" (1842). Eine Nachschrift der Schelling'schen Vorlesungen während des Berliner Wintercursus 1841 — 1842 ließ der zweiundachtzigjährige Kant'sche Rationalist Paulus in Heidelberg mit seinen im Tone der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts gehaltenen kritischen und polemischen Anmerkungen unter dem Titel: „Die endlich offenbar gewordene positive Offenbarungsphilosophie" 1843 erscheinen, worin er dem romantischen Phantasten offen den Fehdehandschuh hinwarf. — Und was that Schelling auf diesen, auf alle vorausgegangenen Angriffe? Doctor der Philosophie war er in Tübingen als Student, Doctor der Medicin als Professor in Jena geworden, vor Kurzem hatte ihm die Universität in

Halle das Ehrendiplom eines Doctors der Theologie übersandt. Ihn gelüstete auch nach der Würde eines Doctors beider Rechte, und so erhob er eine Klage gegen Paulus wegen Nachdrucks seiner Vorlesungen. Im August 1843 wurde die Paulus'sche Schrift vorläufig als Nachdruck polizeilich mit Beschlag belegt. Paulus ließ eine „vorläufige Appellation an das wahrheitliebende Publikum gegen Schelling's Versuch, mittelst der Polizei sich unwiderleglich zu machen" (1843) erscheinen, und da die Gerichte die Klage abwiesen, wurde 1844 die Beschlagnahme wieder aufgehoben, und mit dem verlornen Prozeß hatte sich der Candidat der juristischen Doctorwürde die Aussicht auf Erfolg bei der vierten Facultät verscherzt. Man hat von Seiten der Verehrer Schelling's über das Unmoralische der Handlungsweise des Heidelberger Veteranen ein großes Geschrei erhoben; aber auch Frauenstädt hatte einen wörtlichen Auszug aus Schelling's Vorlesungen drucken lassen und würde deshalb dem gleichen Urtheil anheimfallen. Der Verfasser eines „Votums aus Süddeutschland" über den Schelling'schen Rechtshandel hat im Dezember 1843, ehe noch derselbe ausgetragen war, in den „Jahrbüchern der Gegenwart" den Nagel auf den Kopf getroffen. Will man sich (sagt derselbe) auf das gehässige Feld der moralischen Beurtheilung einlassen, so sei man wenigstens so ehrlich und nenne das Kind beim Namen, statt seine wahre Absicht hinter Winkelzüge und Scheingründe zu verstecken. Nicht daß er den Nachdrucksgesetzen zuwider gehandelt hat, wie man behauptet, nicht das ist es, was man dem Veteranen des Rationalismus übel nimmt. Aber daß durch den angeblichen Nachdruck das große philosophische Staatsgeheimniß zur unläugbarsten Oeffentlichkeit gekommen; daß der neue Mysticismus aus seinem Versteck hervorgezogen worden ist, daß selbst sein Hierophant sich genöthigt gesehen hat, die Authentie der öffentlich gemachten Dokumente durch die Klage auf ihre Unterdrückung anzuerkennen; daß es ferner nicht mehr möglich ist, der Leichtgläubigkeit mit Verheißungen zu imponiren und die Kritik mit Schweigen und Läugnen ab-

zufertigen; daß die Unfähigkeit der Berliner Reactionspolitik, die durch Schelling's Berufung ihrer Sache aufzuhelfen geglaubt hatte, und ihre fabelhafte Unbekanntschaft mit dem Stande der gegenwärtigen geistigen Angelegenheiten endlich auch dem Blödsichtigsten klar geworden ist: das ist das Vergehen, das die Immoralität des rationalistischen Theologen, das die Quelle jenes in allen Blättern geschlagenen Lärms und jener affectirten sittlichen Indignation. —

In demselben Jahre mit dem Paulus'schen Buche erschien die auf dem Titel anonyme Schrift von Hofrath Kapp in Heidelberg: „Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling; ein Beitrag zur Geschichte des Tags von einem vieljährigen Beobachter" (1843), d. h. eine Blüthenlese alles dessen, was wider Schelling irgend einmal gedruckt, geschrieben, gesagt, ja gedacht worden ist! Das Thema, das der gedankensprühende, geistreiche Freund Feuerbach's in den mannigfaltigsten Variationen durchspielt, ist der Vorwurf, die Schelling'sche Philosophie sei ein einziges großes Plagiat. Auf die wissenschaftliche Seite derselben hat sich der Verfasser nicht eingelassen, und die Quintessenz der gegen Schelling geschleuderten moralischen Vorwürfe reducirt sich darauf, daß Herrschsucht die Grundeigenschaft Schelling's ist.

Schelling's Verehrer haben, von Zeitungsberichten abgesehen, wenig gethan, um die Sache des Meisters zu vertheidigen. Wir erwähnen hier nur zwei derselben. Im Jahre 1842 hatte Weiße in Leipzig in einer Reihe von „Sendschreiben an Fichte" in Tübingen über „das philosophische Problem der Gegenwart" es übernommen, Schelling gegen die ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen, ohne freilich in Allem sich mit ihm einverstanden zu erklären. Aber er wollte doch erklärtermaßen auf der Grundlage des neuen Schelling'schen Systemes das philosophische Problem der Gegenwart, d. h. den Begriff der Persönlichkeit Gottes und was sich an und um denselben reihen läßt, als sein eigenes System entwickeln. Eine ähnliche Tendenz verfolgte Wirth in seiner Schrift: „Die speculative Idee Gottes

und die damit zusammenhängenden Probleme der Philoso-phie" (1845). Schelling sei es vorbehalten gewesen, sagt Wirth, die absolute Gestaltung der germanischen Philo-sophie wenigstens anzubahnen. Die große Aufgabe der mo-dernen Speculation, das An- und Fürsichsein Gottes bei aller Evolution durch den Gegensatz hindurch festzuhalten, Gott als vorweltlichen Geist, als vor der Schöpfung absolute Persönlichkeit zu begreifen, habe Schelling's Geiste vor-geschwebt; aber die wirkliche Lösung des höchsten Problems der neuern Philosophie müsse ein ganz anderes System zur Folge haben, als die Philosophie der Offenbarung sei, nämlich — die Theorie des Absoluten, die Wirth in eben dieser Schrift aufstellte. Anders hat in demselben Jahre Sengler in Freiburg in seinem Werke: „die Idee Gottes" (1845) geurtheilt, indem er sagt, daß alle Perioden der Schelling'schen Philosophie, die letzte nicht ausgenommen, nur eine immer größere Sublimation des Pantheismus seien. Es breche allerdings in der Philosophie ein neuer Tag an, von dem aber Schelling's neueste Philosophie durchaus Nichts wisse, nicht einmal eine Ahnung zeige. Wohl habe der große, unsterbliche Mann im Anfange dieses Jahrhunderts ein Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen, beide Seiten seien jetzt vollgeschrieben, und es sei ein neues von Andern aufzuschlagen: Sengler selbst sucht das große, Alles entscheidende Problem der Zeit, die Idee des Absolu-ten und den absoluten Idealismus zu begründen und die Philo-sophie über ihre ganze bisherige Entwickelung hinauszuführen.

Schelling hat diese und andere Versuche, über seinen eigenen großen und in der Hauptsache „letzten" Schritt, der die Philosophie der Romantik zum Abschluß brächte, hinauszugehen, noch erlebt. In seiner Meinung, daß gleichwohl Er der philo-sophische Erlöser der Gegenwart sei, haben sie ihn nicht zu erschüttern vermocht.

Am 13. Februar 1845 starb sein getreuer Steffens, zu dessen Andenken Schelling am 24. April dieses Jahres als Siebenzigjähriger zur Eröffnung seiner Sommervorle-sungen einen öffentlichen Vortrag hielt, aus welchem er, „die

Abneigung gegen jede partielle Aeußerung über Philoſophie für diesmal überwindend", Einzelnes nebſt einigen Erweiterungen als Vorwort zu den „Nachgelaſſenen Schriften von H. Steffens" (1846) erſcheinen ließ. Im Jahre 1841 eine Antrittsvorleſung, 1846 ein Vorwort — das waren die einzigen gedruckten Aeußerungen Schelling's aus den letzten zwölf Jahren ſeines Lebens. Das Vorwort zu Steffens giebt Schelling ſelbſt nur als Aphorismen und Fragmente aus. Die Erinnerung an jene Zeit, da Steffens' Name zuerſt in der Literatur genannt wurde, führt den Vorredner auf ſich ſelbſt — wie könnte er auch ſeine Natur verläugnen? — auf den „bedeutenden Ruck", den die Philoſophie damals gethan habe. Aber die Naturphiloſophie, womit noch heutzutag Manche die ganze damalige Philoſophie bezeichnen, war nur ein Theil, nur der erſte Ausgangspunkt einer Bewegung, die nach dem ſie beſtimmenden und leitenden Geſetz über die Natur hinausgehen mußte. Und wohin? Freilich nicht zu jenem anfänglich „auſternhaften Abſoluten", einem Gott, der nöthig hat, durch die Natur hindurch zu gehen, um ſich bewußt zu werden, ſondern zur „Wiſſenſchaft des wirklichen Herganges". Es handelt ſich (ſagt Schelling) in unſerer Zeit nicht mehr um die blos formale, ſondern um die reale Denkbarkeit. Denn alles Glauben iſt nur Glauben an die Wirklichkeit — blindes, wenn die Einſicht in die Möglichkeit fehlt, — erleuchtetes, wenn die Möglichkeit eingeſehen wird. Dieſe Einſicht hebt aber den Glauben nicht auf; d. h. es iſt nicht ſo, daß aus der Möglichkeit nothwendig die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einſehen und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Der Glaube bleibt ſo etwas ganz für ſich, unabhängig von aller-Wiſſenſchaft, frei ſogar von jeder Berührung mit ihr, weil er das Perſönliche iſt. Hierin iſt Jeder dem Andern gleich und der Wiſſende wie der Unwiſſende; daher auch der, welcher die Möglichkeit einſieht, an die Wirklichkeit in keinem andern Sinne glaubt, als in welchem das Volk, d. h. derjenige größere Theil an ſie glaubt, der für ſich blos an die (innere) Erfahrung gewieſen iſt. Denn auch jener

glaubt z. B. an die Wirklichkeit der Erlösung nicht, weil er die Möglichkeit einsieht, sondern wegen der ihm gewordenen Erfahrung, die Keiner dem Andern geben kann, da hier der heilige Geist selbst Lehrmeister ist. —

In diesem Glauben also wurzelte die positive Offenbarungsphilosophie. Die negative Philosophie sollte, als die Lehre von den obersten Prinzipien der Philosophie, den logischen oder metaphysischen Unterbau seines Systemes bilden und die ersten unvollendeten Versuche seiner Jugend zum Abschluß bringen. Daß er seinen sehnlichsten Wunsch, diese Prinzipienlehre oder negative Philosophie vollständig auszuarbeiten, noch nahezu erreicht habe, bekennt Schelling in einem Briefe vom Jahre 1853. Bis zu diesem Jahre hat er auch seine philosophischen Tagebücher fortgeführt. Im Jahre 1851 hatte er seinem Schubert noch über die vierte Auflage seiner Geschichte der Seele beifällig geschrieben, und als dieser im vierundsiebenzigsten Jahre in seiner Selbstbiographie den „Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben" zu sammeln begonnen hatte, mußte er erleben, daß im Jahre 1854 fern in einem gewaltigen Felsenthale, dem Kurorte Hof-Ragaz in der Schweiz, Schelling zu seinem Grabe ging und daß dessen Freund und Nachfolger Hubert Beckers ihm in der Akademie zu München am 28. März 1855 eine Denkrede hielt. —

IV.

Man hat öfter mit Vorliebe den Vater des Identitätssystemes, der einst in Bonaparte den Eroberer von fast göttlichen Kräften pries, mit diesem selbst vergleichend zusammengestellt. Jener Eroberer, sagt noch neuerdings Erdmann in einer Broschüre über Schelling, ist zuerst einer der bedeutendsten Anhänger jener politischen Erscheinung, deren wissenschaftliche Formel Fichte gefunden hat, — der Revolution —, ein Kosmopolit mit Verhöhnung aller natio-

nalen Empfindungen, ein glühender Vertheidiger des Jacobinismus. Dann aber tritt er auf, nicht als Partisan, sondern als Urheber einer diametral entgegengesetzten Tendenz. Die Revolution mit ihrer Forderung der Einzelrechte zu vernichten, das wird die Tendenz des Alleinherrschers. Aber der Kaiser verschwindet mit dem Kaiserthum, seine Rolle scheint ausgespielt. Da erscheint er plötzlich wieder und sucht, was er zu verschiedenen Zeiten repräsentirt hatte, die Demokratie und Alleinherrschaft in einer soit-disant Monarchie mit demokratischen Grundlagen zu vereinigen. Und nun Schelling! An die Stelle des Uebermuthes, mit dem der Identitätslehrer mit den gekrönten Häuptern der Wissenschaft spielte, ist ein unsicheres, ja ängstliches Beobachten des urtheilenden Publikums getreten. Entschlüsse, Etwas zu veröffentlichen, werden, wo der Druck schon begonnen hatte, zurückgenommen, und mit immer steigender Erbitterung muß er sehen, daß ein Anderer, der „Spätergekommene" es besser versteht, die Welt für ein System zu gewinnen, das eine logische Grundlage hat und in welcher die Natur der Durchgangspunkt zum Geist ist.

Es ist wahr, die Parallele Erdmann's ist treffend, wennm an das knappe Jährlein des Exherrschers auf Elba bei seinem philosophischen Gegenbilde auf ein knappes Viertel-Jahrhundert ausdehnt und bei dem in grollendem Schweigen versunkenen Philosophen der Romantik das philosophische Elba auf das Terrain von München, Erlangen und wieder München vertheilt, wo ihm statt der prinzlichen Titel für seine Familie eben so viele Orden souveräner Häuser zu Theil werden. Die Parallele ist soweit treffend, wenn man nur dabei nicht vergißt, daß schon das revolutionäre Ich Fichte's, des absoluten Demokraten, das Schelling auf die Fahne seiner Jugendschriften stickte, an dem Republikanismus des Urhebers der Vernunftkritik gemessen, schon als Abfall erscheint und den Keim der Philosophie der Romantik in sich trägt, deren Vollendung in den Entwickelungsstufen des Schelling'schen Philosophirens sich darlebte. Dürfen wir aber (so fragt Erdmann schließlich) an die beiden Gräber

fern von der Heimath erinnern und weiſſagen, daß auch Ragaz einmal ſeinen Raub werde herausgeben müſſen? Das Erſtere könnte als eine Spielerei erſcheinen, und was das Zweite betrifft, ſo haben wir den Teufel des Fanatismus ja bereits geſehen, der darauf hinarbeitete, und wollen ihn darum nicht an die Wand malen. So Erdmann. Mögen aber Schelling's Gebeine ruhen, wo ſie wollen, mit dem Staub und Moder hat das Verdienſt und die Schwäche des kleinen Mannes aus Leonberg nichts zu ſchaffen. Das Urtheil der Nachwelt wird unbeſtochen ſein, und ſo wenig wie der Fanatismus, ſchreiben auch die Mächtigen der Erde die Geſchichte. Die Denkzeichen dankbarer Anerkennung, die einſt ſeine Bruſt ſchmückten, galten nicht minder, wie das Denkmal, das dem Todten geweiht wurde, nicht ſeinem Verdienſt um die Philoſophie, ſondern ſeiner Schwäche in derſelben, ſie galten der Romantik des Philoſophen, ſeinem Abfall von der Philoſophie. Mit der Erbſchaft, die er hinterließ, läßt ſich der Riß nicht zuſtopfen, welcher zwiſchen der Theologie und der Wiſſenſchaft immer klaffender gähnt. Haben es doch bereits die Chorführer und Zionswächter der theologiſchen Romantik verſchmäht, dieſe Erbſchaft ohne Vorbehalt anzutreten. Die dem philoſophiſchen Erlöſer einſt Palmen ſtreuten, nehmen jetzt im Angeſicht des Nachlaſſes diplomatiſch-bedächtig die Rechtswohlthat des Inventars in Anſpruch. Und während ein ſchwäbiſcher Herold des Schelling'ſchen Ruhmes, in ſtaunender Bewunderung vor der „angeſtammten Genialität" des „Königs im Reiche der Geiſter" die nachgelaſſenen Werke deſſelben den künftigen Jahrhunderten als einen „Höhenmeſſer univerſeller Wiſſenſchaft" anpreiſt; hat ein chriſtlicher Religionsphiloſoph vom Jahre 1857, Xaver Schmid, den Schelling'ſchen Monotheismus für eine gefährliche und nicht zureichende Verbeſſerung des Pantheismus erklärt, und die evangeliſche Kirchenzeitung des einſt zu begeiſtertem Danke gegen den Berliner Antrittsredner fortgeriſſenen Zionswächters Hengſtenberg hat (1857) erklärt, der Schelling'ſche Theismus laſſe ſich mit den Fundamentalbegriffen der chriſtlichen Offenbarung

nicht in Einklang bringen und Schelling's Trinitätslehre sei der Hegel'schen gefährlich-nahe verwandt. So ist's in der That: etwas mehr oder weniger Begriffsphantastik, hier scholastische, dort theosophische Restaurationstheologie, dies macht keinen wesentlichen Unterschied; in der Hauptsache stammen Hegelthum und Neuschellingianismus aus Einer Wurzel, der philosophischen Romantik. Die Frommen und Gläubigen haben eine feine Nase und einen specifischen Geschmack für das, was ihnen als Christenthum vorgesetzt wird. Sie wissen ursprünglichen und romantisch verquickten Theismus vortrefflich zu unterscheiden. Und wer wollte ihnen diesen feinen Sinn mitsammt dem Trost ihres Glaubens mißgönnen? Nur aber gebe man romantisch verquickte Offenbarung nicht für christliche aus und bringe nicht eine romantisch-speculative Offenbarungstheorie als Philosophie zu Markt! Scheiden müssen sich die Geister, nicht aber eine Uebereinstimmung heucheln wollen, die nicht vorhanden ist! Rein müssen die Parteien ihre Tendenzen und Prinzipien herausstellen, nicht dieselben verwirren und verschmelzen wollen! Das Interesse, das der neue schwäbische Herold des Schelling'schen Ruhmes *) bei den Theologen für Schelling zu erwecken versucht, wird nicht lange vorhalten. Die Hoffnung, daß ein Geist wie Schelling vor allen Andern berufen sei, die „Pest des jetzt am Mittag schleichenden Materialismus auf philosophischem Wege und in unwiderleglicher Weise zu überwinden", ist ein eitler und thörichter Wahn, der mit dem Schreckgespenst des Materialismus vor dem Licht einer immer gründlicher sich vertiefenden Natur- und Geschichtswissenschaft zugleich verblassen wird. Und die „treue Penelope", die der *πολυμήτις Οδυσσεύς*, der vielgewandte und verschlagene philosophische Romantiker, in der „Einheit von Glaube und Wissen" wiederfinden soll, wird weben und wieder auftrennen müssen, und was sie fertig brächte, wäre am Ende

*) Adolf Planck (Diaconus zu Heidenheim in Würtemberg), Schelling's nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. 1858.

doch nur das Leichengewand für ihren Schwiegervater — den Doctrinär der Romantik. Zuletzt aber stellte es sich heraus, daß der Greis nicht einmal Ulysses war, sondern Proteus; denn er hat den Bogen nicht zu spannen vermocht. Um eine neue Metaphysik und mit ihr die Unterlage für eine wirkliche Philosophie der Erfahrung zu schaffen, gehören andere Kräfte, als sie der Philosoph der Romantik aufzuwenden hatte.

Nehmen wir jedoch das Schelling'sche Inventar auf, um zu sehen, was wir an seinem Nachlaß haben. In der zweiten Abtheilung der Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke liegt uns endlich, als Frucht des vierzigjährigen Schweigens, der Inhalt dessen vor, was seit der Fehlgeburt der „Weltalter" im Jahre 1814, der Gegenstand seiner Erlanger, Münchenes und Berliner Vorlesungen war, die Documente zugleich, auf welche Schelling in seiner Berliner Antrittsrede so pomphaft und ruhmredig den Anspruch begründete, in der Philosophie des Jahrhunderts das letzte entscheidende Wort zu sprechen. Und nun — quid tanto dignum feret hic promissor hiatu? so fragen wir mit dem alten Veteranen des theologischen Rationalismus. Der Nachlaß bringt uns die rein rationale oder negative Philosophie, die Philosophie der Mythologie und die Philosophie der Offenbarung. Dies sind die Bestandtheile der neuschelling'schen positiven Offenbarungsphilosophie. Wir geben den wesentlichen Inhalt, wie bei Schelling's frühern Werken, in wörtlichem Auszug.

1. Historisch-kritische Einleitung. Sie enthält eine philosophische Kritik der wirklich hervorgetretenen und überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie. Den wesentlichen Grundgedanken nach bereits im Jahre 1830 — als erster Band der mythologischen Vorlesungen — gedruckt, aber nicht ausgegeben, wurde diese Einleitung theils in München, theils in Berlin mehrfach überarbeitet, anders begründet und geordnet und immer vollständiger abgerundet.

Eine Philoſophie der Mythologie (ſagt der Erblaſſer) iſt nur dann gerechtfertigt, wenn gezeigt iſt, daß alle andern näher liegenden Erklärungsverſuche unmöglich ſind. Dies geſchieht ſo, daß dieſelben in einer aufſteigenden Reihe dargeſtellt werden, indem von der erſten möglichen Erklärungsweiſe ausgegangen und durch Aufhebung derſelben zu einer zweiten fortgegangen wird, bis diejenige erreicht iſt, die keine mehr außer ſich hat, in welche ſie ſich aufheben könnte, und daher nicht mehr blos wahr ſein kann, ſondern als die nothwendig wahre erſcheint.

Auf die Frage, wie in der Mythologie die Göttervielheit und die Göttergeſchichte zu verſtehen ſei, iſt die erſte natürliche Antwort: es iſt als Dichtung zu nehmen. Daran ſchließt ſich die andere Anſicht, welche in der Mythologie zwar einen Lehrinhalt zugiebt, aber keinen religiöſen, ſondern einen hiſtoriſchen, oder einen phyſikaliſchen, oder einen ſonſt wiſſenſchaftlichen. Die Mythologie für eine Erfindung zu erklären, iſt das Gemeinſchaftliche aller dieſer Erklärungen. Dies iſt aber hinſichtlich ihrer ebenſowenig möglich, wie hinſichtlich der Sprache; die inſtinctartige organiſche Entſtehung und Ausbildung muß auch bei der Mythologie anerkannt werden: mit den Mythologien entſtehen die verſchiedenen Völker. Die Menſchheit iſt nämlich ſelbſt da, wo Stämme und alſo Familien exiſtiren, zunächſt auf der Stufe einer abſoluten Gleichartigkeit zu denken; ſo wird ſie in einer vorgeſchichtlichen Zeit gedacht, weil ein einziges Prinzip, von dem das ganze Bewußtſein beherrſcht iſt, d. h. Ein Gott, ſie zuſammenhält. Hört dieſe unerſchütterliche Sichſelbſtgleichheit des ſie beherrſchenden Gottes auf, d. h. tritt der Polytheismus auf, ſo iſt die Scheidung da, und ihr folgt dann die locale Trennung der ſich nicht mehr verſtehenden Völker. Darum iſt Babel ſtets als der eigentliche Sitz, als der Ausgang des Heiden- d. h. des Völkerthums angeſehen. Das Gefühl, nicht mehr die ganze, ſondern nur ein Theil der Menſchheit zu ſein, alſo nicht mehr dem ſchlechthin Einen anzugehören, ſondern einem beſtimmten Gotte oder auch Göttern anheimgefallen zu ſein, treibt die ſich entfremdeten Menſchen auseinander, bis jeder

den Wohnsitz findet, der ihm zusagt, der seinem Wesen gemäß ist. Der Ueberrest von Einheitsgefühl aber bringt sie dahin, wenigstens unter sich gemeinschaftliche Götter und Sprache zu haben und wenn nicht als Menschheit, doch als Volk zu existiren.

Aller Mythologie muß ein Monotheismus vorausgedacht werden, der aber nicht ein völlig unmythologischer gewesen sein muß. Im religiösen Bewußtsein ist ein Prozeß vorgegangen, durch welchen die es beherrschende Macht durch eine andere verdrängt wurde; daher Göttergeschichte. Bevor dies geschah, kann die Herrschaft der ersten Macht Monotheismus heißen, der aber nur ein relativer, selbst polytheistischer ist, noch nicht vollendeter geistiger, so daß die Entstehung des Polytheismus ein Gericht über dem ursprünglichen einseitigen Monotheismus und darum ein Fortschritt ist. Der Moment aber, wo die andere Macht sich des Bewußtseins zu bemächtigen anfängt und die es zuerst beherrschende Macht zu verdrängen strebt, liegt in der vorgeschichtlichen Zeit und existirt im Bewußtsein als Mythus, d. h. als Reminiscenz aus dieser Zeit. Die mosaischen Urkunden bestätigen diese Theorie. Geschichtlich also kann die Mythologie nicht erklärt werden, da die Krisis, in welcher sie entsteht, ein beziehungsweise Vorgeschichtliches, der ihr vorausgehende Monotheismus aber ein absolut Vorgeschichtliches ist. Von der relativ vorgeschichtlichen Zeit, die vom Entstehen der Mythologie erfüllt ist, muß die absolut vorgeschichtliche Zeit unterschieden werden, in welcher nichts Neues, Spuren nach sich Lassendes geschieht, die vielmehr in steter gleichgültiger Wiederholung eine Art von Ewigkeit darbietet, die von der Erinnerung sinnvoll als unglaublich lange Lebensdauer festgehalten wurde. Jenseit dieser vorgeschichtlichen Zeit existirt nur das Uebergeschichtliche. Wie das erste wirkliche Bewußtsein der Völker der Polytheismus ist, so ist der relative Monotheismus das erste wirkliche Bewußtsein der Menschheit. Aber auch von diesem wird man zu der substantiellen Einheit des Menschen mit Gott zurückgetrieben, ohne welche auch der relative Monotheismus nicht möglich ist. Aber dieses

wirkliche Verhältniß des Menſchen zu Gott liegt noch jenſeit des vorgeſchichtlichen, iſt übergeſchichtlich. Ohne von ſich zu wiſſen, ſetzt der Menſch Gott als eine in Gott gleichſam verzückte Natur. Aus dieſem ekſtatiſchen Zuſtande muß jedoch der Menſch herausſtreben, um jenes Verſenktſein in ein Wiſſen, d. h. in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Dies geſchieht in einer Reihe von Stufen; ſchon mit dem erſten Schritte zum wirklichen Bewußtſein iſt die Trennung von dem weſentlichen ewigen Sein geſetzt und das Bewußtſein dem nothwendigen Prozeß verfallen, welcher durch die Mythologie hindurch zum wahren Monotheismus führt. Die Mythologie iſt alſo wirkliches Werden Gottes, wirkliche Theogonie im Bewußtſein. Im Innern des Bewußtſeins aufſteigende Mächte ſind es, die den theogoniſchen Prozeß erzeugen, dieſe ſind weſentlich die Potenzen, deren Erzeugniß das Bewußtſein und deren Product die Natur iſt (da ja das Bewußtſein ſelbſt nur das Ende der Natur iſt,) d. h. ſie ſind die Potenzen, welche die Natur dadurch hervorbrachten, daß ſie zum Bewußtſein als ihrem Ziele zuſammenwirkten. Darum durchläuft der mythologiſche Prozeß eben dieſelben Stufen, durch welche urſprünglich die Natur gegangen iſt; der mythologiſche Prozeß alſo iſt nicht ohne den abſoluten Prozeß zu faſſen, die Wahrheit der Mythologie nicht ohne Philoſophie zu erkennen. Die wahre Wiſſenſchaft der Mythologie iſt alſo Philoſophie der Mythologie. Sie hat die erſte, natürliche, gleichſam wildwachſende Religion zum Gegenſtande, die eben ſo unabhängig von der Vernunft iſt, wie die zweite, ihr gegenübertretende geoffenbarte Religion. Beide entſtehen nicht durch Vernunft. Die Mythologie iſt etwas Wirkliches, das eben darum auch beſiegt wird nur durch die wirkliche That des Chriſtenthums, als des zurechtgeſtellten Heidenthums. Das Chriſtenthum hat am Heidenthum ſeinen Stoff, und wenn letzteres aus ihm herausgeſtoßen würde, ſo verlöre das Chriſtenthum ſeine Realität. Von beiden aber, der natürlichen und der geoffenbarten Religion, iſt die noch nicht exiſtirende philoſophiſche Religion zu unterſcheiden. Sie be-

greift beide, indem sie nachweist, wie dasjenige möglich ist, was in ihnen beiden sich als wirklich zeigt.

2. Der Monotheismus. Da jene substantielle Einheit des Menschen mit Gott dem mythologischen Prozeß vorausgesetzt werden muß, und das Bewußtsein diesen ursprünglichen Monotheismus ebenso wenig loswerden kann, als es sich des theogonischen Prozesses zu erwehren vermag; so liegt der Grund des letztern in jenem Monotheismus, und dieser bildet also den Schlüssel zur Mythologie.

Was ist der Inhalt dieses Monotheismus? Daß außer Gott kein anderer Gott sei, wäre nicht blos tautologisch, sondern auch illusorisch. Soll Gott so gefaßt werden, daß er kein Gleiches hat, so ist er nicht als ein Sein zu denken, sondern als das Seiende selbst. Dies ist aber nur der Vorbegriff Gottes. Wäre Gott Nichts, als das Seiende, so könnte von einem einzigseienden Gott nicht die Rede sein. Zu dem Satze, daß die logische Materie der Gottheit darin besteht, das Seiende selbst zu sein, muß noch eine Bestimmung hinzukommen, wodurch dieses Seiende eben der einzige Gott oder absolute Einzigkeit ist, so daß für einen andern Gott kein Stoff da sei. Ist damit, daß Gott das Seiende selbst ist, allem Andern der Stoff des Existirens abgesprochen, so ist Gott allein die Macht, zu existiren. Zunächst liegt darin nur, daß Gott die allgemeine potentia existendi oder eben dasjenige ist, was wird, also das unmittelbar Seinkönnende. Daraus folgt, daß alles Sein nur das Sein Gottes ist — das Prinzip des Pantheismus, dessen Eigenthümlichkeit und Mangel darin besteht, daß er Gott ein blindes Sein zuschreibt, d. h. ein Sein, in welchem er ohne seinen Willen ist und worin er also seiner Freiheit beraubt ist. Der Pantheismus läßt das unmittelbar Seinkönnende oder die Natur in Gott unmittelbar in die Existenz treten oder zum bloßen Objecte werden, wodurch Gott aufhört, Wille zu sein, also willenloser Ungeist bleibt, und das vor Gott zu Denkende — Gott an und vor sich — vergessen wird. Der wahre Monotheismus dagegen erkennt, daß es dem in's Sein sich erheben Könnenden wesentlich ist, in das ungöttliche,

ja gegengöttliche blinde Sein überzugehen, freilich nicht, um darin zu bleiben, ſondern um es *nicht* zu ſein, d. h. um durch die Negation des Ungeiſtes ſich als Geiſt zu ſetzen, durch die Negation der Natur in ihm zum Uebernatürlichen zu werden. Der Monotheismus behauptet eine Zweiheit in Gott. Dieſe beiden Möglichkeiten des göttlichen Seins oder Potenzen bilden einen Gegenſatz, indem die eine bloßes Subject der zweiten, die zweite blos Object der erſten, die erſte ohne Sein, die zweite ohne Macht iſt. Da nun beide ſich einander ausſchließen, ſo kann die Einheit nur in ein von ihnen ausgeſchloſſenes Drittes fallen, welchem wir die beiden andern vorausſetzen. Dieſes Dritte wäre das Beiſichbleibende und Sichſelbſtbeſitzende, indem darin das Anſich- und das Außerſichſein vereinigt wäre. Dieſes Dritte iſt Geiſt, der alſo die dritte Potenz iſt, zu der wir nur gelangen, indem wir vom ewigen Anfange durch das ewige Mittel zum ewigen Ende fortſchreiten.

Dieſe drei Momente conſtituiren aber nur den Begriff des göttlichen Seins, d. h. *wenn* Gott iſt, ſo iſt er der nur in dieſen zum Voraus beſtimmten Formen ſein Könnende; darüber aber, *daß* Gott iſt, iſt durch dieſe Entwickelung Nichts entſchieden. Zur Wirklichkeit Gottes ſind wir noch nicht gelangt, und nur die Wurzel der chriſtlichen Dreieinigkeit in Gott, nicht aber dieſe ſelbſt iſt in der Potenzenlehre enthalten. Kann nun aber die Natur Gottes es nicht ſein, wodurch er als ſeiend geſetzt wird, ſo kann dies nur durch göttlichen Willen, durch göttliche That geſchehen. Dasjenige, was beſtimmt iſt, das nicht Seiende zu ſein, wird durch göttlichen Willen activ, damit es von dem, was das rein Seiende, jetzt aber in ſeinem Sein gehemmt iſt, negirt und zur Exſpiration gebracht werde. Beide werden in dieſem Prozeß zum Sitz und Thron des Höchſten, dem ſich ſelbſt beſitzenden Geiſte. Dieſer Prozeß iſt die Erzeugung des göttlichen Seins, alſo theogoniſcher Prozeß, und der wirkliche Gott iſt darin die unauflösliche Einheit der drei Potenzen. Aber in dieſem Prozeß hat ſich die Stellung der Potenzen umgeſtellt, und er zeigt daher die Verſtelluug oder

Ironie Gottes, in welcher die Potenzen zum herausgekehrten oder umgekehrten Einen d. h. zum Universum (unum versum), dem immateriellen freilich, geworden und mit einander in Spannung gerathen sind. Durch das Wunder der Umstellung der Potenzen ist eine von Gott verschiedene Welt da. In der Suspension des göttlichen Wesens zeigt sich die Spannung. Die in Spannung gesetzten Potenzen sind die Elohim, herrschende Mächte oder Götter in den Augen des Polytheismus, während dagegen der Monotheismus die übersubstanzielle Einheit festhält, als welche Gott im Unterschied von den Potenzen, die den Inhalt oder Stoff seines Wesens bilden, sich dadurch behauptet, daß er sie in Spannung setzt. Der theogonische Prozeß ist zugleich der Prozeß der Schöpfung, wenn auch nicht die Schöpfungsthat. Es ist in diesem Prozeß eigentlich und allendlich nur um das Bewußtsein zu thun, und derselbe muß sich, damit das Bewußtsein die einzelnen Momente unterscheiden kann, als ein successiver zeigen, und die einzelnen Stufen der Ueberwindung des blinden Seins sind in den Dingen zu erkennen, in deren jedem die Thätigkeit aller drei Potenzen zusammengewachsen, aber die Einheit derselben verschoben ist. Nur in dem Ziele der Schöpfung, dem ursprünglichen Menschen, der wesentlich nur Bewußtsein ist, erscheint die Einheit der Potenzen zu ihrer Bestimmung zurückgebracht. Derselbe ist deshalb die verwirklichte Gottheit, der geschaffene Gott, oder Gott in creatürlicher Gestalt. Seiner Substanz nach und in seinem primitiven Zustande ist also das Bewußtsein Gott setzend, freilich ohne Wissen und Wollen; das Bewußtsein hat Gott vor aller Bewegung wesentlich an sich, es ist Gott verhaftet. Um nun aber von diesem blos wesentlichen oder blos erlebten Gott-Setzen zum bewußten Monotheismus, d. h. dem bewußten Setzen Gottes als des All-Einen, zu gelangen, muß erst der ganze mythologische Prozeß durchlaufen sein. Es sind wirkliche Mächte, welche in der Mythologie Gewalt über das Bewußtsein bekommen, nämlich die in der Natur und dem Schlußpunkte derselben, dem Menschen, zur Ruhe gekommenen, gebundenen und besiegten Mächte, die nun

in den mythologischen Vorstellungen wie urweltliche Gestalten sich wieder zeigen.

3. Die Mythologie. Dadurch, daß im Bewußtsein oder im ursprünglichen Menschen jenes Seinkönnende, das in der ganzen Natur außer sich war, wieder zu sich selbst gebracht wird, ist der Mensch das des Seinkönnens Mächtige. Damit ist aber ein Zwiefaches in ihm enthalten: einmal das, dessen er mächtig ist, und dann das, welches des Andern mächtig ist, der Wille. Wenn sich der Wille zum Erstern schlägt d. h. zu der Möglichkeit des Anders- oder Außersichseins, so wird er ein neues Heraustreten und eine neue Bewegung bewirken. Daß aber der Wille dies thut, hat darin seinen Grund, daß das Höchste über Allem schwebende Weltgesetz keine Zweideutigkeit und Unentschiedenheit duldet. Dieses Weltgesetz nannten die Griechen Nemesis oder Adrastea, die dem Ungewissen, Zweideutigen, sowie dem Zufälligen überhaupt abholde Macht. Die zufällige Gottgleichheit des ursprünglichen Menschen will Gott nicht; es wird dem Willen in jenem Vorgange die Möglichkeit des Heraustretens gezeigt, die aber nicht wirklich heraustreten soll und also nur scheinbare, täuschende Möglichkeit ist. Eben darum ist die Erhebung des Bewußtseins zugleich sein Fall. Das Moment des Seinkönnens ist das Weibliche gewesen. Dasselbe ist im ursprünglichen Menschen oder Bewußtsein als das vom Männlichen noch nicht Berührte zu denken. Der Uebergang aus diesem un- oder halbbewußten Unschuldszustande und das Eingeleitetwerden des mythologischen Prozesses geschieht durch jenen Urzufall oder jene Urthat, in welcher der Mensch die ihm anvertraute Möglichkeit in Wirkung setzt und also wie oder als Gott sein will. Anstatt dies zu erreichen, wird er nun wie Einer der Elohim und darum Gott vielmehr ungleich, da dieser sie ja Alle ist, das Bewußtsein ist ganz von jener Einen Potenz eingenommen, ihr verfallen und schließt die andern beiden aus. Als vom Bewußtsein unabhängige Mächte jedoch nehmen auch die beiden andern Potenzen successiv das Bewußtsein in Besitz. So verfällt dasselbe successiv allen drei Potenzen, deren jede in ihrer Ausschließ-

lichkeit nicht der wahre Gott, ebenso wenig aber Nichts ist; sie sind also Götter, die statt des all- einen Gottes das Bewußtsein beherrschen. Die Bestimmung des mythologischen Prozesses ist es, daß das in jenem Urfalle in Wirkung gesetzte Moment zur Exspiration komme, indem es zur Unterlage für die folgenden gemacht wird.

Die erste Form des Polytheismus, als erste Stufe des mythologischen Prozesses, ist, daß ein Kampf gesetzt ist zwischen der im Falle in Wirkung gesetzten Potenz und der erlangten Selbständigkeit, die sie im Bewußtsein zu behaupten sucht. Dadurch erscheint der als ausschließend gesetzte Gott als zerrissen, als Vielheit in der Einheit, als Bewegung in der Ruhe. Dies ist der simualtane Polytheismus, der gewissermaßen noch Monotheismus ist — die astrale Religion oder der Zabismus, worin die Götter als Sterne angesehen werden, die Gottheit in dem himmlischen Heere angeschaut wird. Es ist die Religion der noch ungetrennten Menschheit in ihrem nomadischen Leben.

Dieser Kampf im Bewußtsein kann nicht darin bestehen, daß jene durch den Fall in Wirkung gesetzte Potenz ganz nur zu dem wird, was sie gewesen war, weil dann der Prozeß sinnlos wäre; sondern sie muß als etwas Actuelles und Positives bleiben, auch wenn sie in den Potenzzustand zurücktritt. Sie ist ein actu Potentielles und verhält sich zugleich gegen ein anderes, höheres Prinzip als Stoff oder Unterlage, während dieses Höhere sich zu ihr als Subject oder Geist verhält, d. h. sie erkennt. Der nächste Fortschritt besteht also darin, daß Uranos zur Urania wird, d. h. daß statt des Herrn des Himmels die Himmelskönigin Urania-Mylitta-Astarte-Mitra das Bewußtsein beherrscht — bei den Assyrern, Babyloniern und ältesten Parsen. Irgend ein besonnener mächtiger Geist, sei nun sein Name Serduscht oder welcher andere, hielt in dem Momente des Ueberganges zur Zweiheit die Einheit fest, wodurch die Vorstellung des männlichen Allgottes Mithras entsteht, welcher die beiden im weitern Prozeß als Ahriman und Ormuzd in der Zend-

religion auseinandergehenden und nach einander hervortretenden Momente vereinigen soll.

Im Fortgange des mythologischen Prozesses giebt das Bewußtsein die Einheit auf, und dem jetzt untergeordnet gesetzten Prinzip oder Gott tritt ein Höherer als neues und zweites Prinzip entgegen, so daß jetzt wirkliche Vielgötterei gesetzt ist. Das Loslassen vom ersten ist Ehebruch — der in der Hingabe der babylonischen Frauen geheiligt ist.

Die nächste Stufe des Bewußtseins ist diese, daß das vom Bewußtsein in Bewegung gesetzte reale oder mütterliche Prinzip der Anwandlung des kommenden zweiten Gottes widersteht, d. h. ihm die Anerkennung als Gott versagt und eifersüchtig den neuen Gott hervorzutreten hindert. — Auch den Griechen erschien die Gottheit so in der Vergangenheit, und sie nannten dieselbe Kronos! Es ist der Gott der Phöniker — Baal, Moläch, dem die geliebtesten, eingebornen Söhne geopfert werden, weil der Gott des eigenen Sohnes nicht verschont. An die Stelle des Sohnes der mütterlichen Göttin tritt ein Sohn, dessen Gottheit problematisch, von dem Gotte bestritten ist. Darum erscheint Melkarth den Griechen als Herakles, der sich erst zum Gott machen soll, als der Entäußerte in Knechtsgestalt.

Den Uebergang zur wirklichen Ueberwindung des widerstrebenden Prinzips durch den befreienden Gott bezeichnet das abermalige Erscheinen einer weiblichen Gottheit, der phrygischen Göttermutter, und im Cultus das Auftreten der taumelnden, orgiastischen Begeisterung. Kybele ist wirklich die Mutter der vielen Götter, und jedes Hinderniß gegen wirkliche Vielgötterei ist weggefallen. Um nun zur völligen Ueberwältigung des widerstrebenden Prinzips zu gelangen, durchläuft jetzt der Polytheismus als mythologischer Prozeß die Stufen der ägyptischen, indischen und griechischen Mythologie.

Der nächste Schritt ist der, daß der reale und der ideale Gott nicht mehr, wie bisher, in einem getrennten, sondern in einem und demselben Bewußtsein zusammen existiren, welches dadurch in einem Kampfe befangen ist: in der

ägyptiſchen Religion. Der Gott iſt als (Dionyſos-Kronos) Oſiris-Typhon gedacht, und das Bewußtſein (Iſis-Nephthys) hält es zweifelnd und ſchwankend bald mit dem einen, bald mit dem andern. Jedes der beiden Entgegengeſetzten in ſeiner Ganzheit gilt nicht mehr, daher die Zerreißung und Zerſtückelung, d. h. die Göttervielheit ſtatt des Einen Gottes. Da nun in dieſer vollſtändigen Vielgötterei alle drei Potenzen geſetzt ſind, ſo kann nur noch in dem verſchiedenen Ausgang des Prozeſſes ein Fortſchritt liegen. Nicht ohne Kampf iſt das ägyptiſche Bewußtſein dazu gelangt, die Einheit der Potenzen im Horos zu erhalten und das Bewußtſein der Einheit der Momente (Bubaſtis, Hermes) wieder herzuſtellen, nachdem daſſelbe das reale Prinzip zwar ſterben, aber nie ganz verſchwinden ließ.

Wird nun das bloße Sterben zu einem wirklichen Verſchwinden, ſo iſt die Folge davon, daß das Bewußtſein der Einheit jener Momente verſchwand und ſie ganz auseinanderfielen — in der indiſchen Religion. Brahma wird ganz vergeſſen und hat keine Tempel, der (ihn) vernichtende Schiwa herrſcht eigentlich allein und bringt ſeine Bekenner dahin, in den Verehrern des dritten Prinzips, Wiſchnu, nur Sectirer zu ſehen. Das Bewußtſein der Einheit hat in der indiſchen Mythologie keinen Platz, nur das Verlangen der Einheit erzeugt einen antimythologiſchen praktiſchen Myſticismus in der Yogalehre. Auch der an ſie ſich anſchließende und das Geheimniß der indiſchen Lehre öffentlich machende Buddhaismus iſt eine Reaction gegen den mythologiſchen Prozeß. Eben daſſelbe gilt auch vom perſiſchen Mithrasdienſt. Das chineſiſche Bewußtſein hat ſich dieſem Prozeß ganz entzogen, indem das die Grundlage aller Religion bildende Prinzip gegen alle Anmuthung, ſich unterzuordnen, feſtgehalten wird. Der Himmel des Chineſen iſt ſein Staat, die Aſtral-Religion iſt in Staat umgewandt; die chineſiſche Religion iſt die vollſtändige Reaction gegen alle Mythologie, und die Chineſen ſind eine Mumie des primitiven Urzuſtandes der Menſchheit.

In der griechiſchen d. h. eigentlich helleniſchen (nicht pelasgiſchen) Religion wird das vom indiſchen Bewußtſein vergeſſene reale Prinzip wieder behauptet. Das Prinzip, das bisher im allgemeinen Sinn das kroniſche hieß, enthält in ſeiner helleniſchen Faſſung, als eigentlicher Kronos, in ſich verſchlungen die drei Momente, in welchen es ſich zu ſetzen beſtimmt iſt. Einmal nämlich hat er die Beſtimmung, der Unſichtbare und zu Grund Gegangene zu ſein; zweitens ſoll er ſich erweiſen als der ſich Erweichende, zur Materie hingebende; endlich drittens ſoll er als herrſchender Verſtand ſich über jene beiden erheben. Dieſe drei Momente des Horos drücken ſeine Söhne aus: Hades, Poſeidon und Zeus ſind darum nur der an's Licht getretene Kronos oder Kronos, wie er ſein ſoll; ſie ſind zugleich Typhon, Oſiris Kronos in einer höhern Potenz. Das den Gott ſetzende, aber ihm untergeordnete Bewußtſein kann nur als den Gott gebärend, nicht als zeugend geſetzt werden; darum gebiert Gäa den Uranos, in welchem die ſpäter als Titanen in Spannung tretenden Prinzipien verborgen gehalten werden. Den drei in den Söhnen des Kronos vertretenen Momenten entſprechen als Momente des Bewußtſeins drei weibliche Gottheiten: Demeter, Dionyſos, Heſtia-Hera. Indem das Bewußtſein ſich dem geiſtigen Prinzip hingiebt, wird es davon befreit, dem realen, blinden Prinzip verhaftet zu ſein. In Folge ihrer Hingabe an Zeus iſt die Demeter von der Hadesgattin entbunden, d. h. Demeter geht in Demeter und Perſephone auseinander; und Perſephone tritt an die Stelle der Heſtia. Der Mythus von der Demeter bildet den Schluß- und Grenzpunkt der griechiſchen exoteriſchen Mythologie, während die endliche Beruhigung und Verſöhnung der Mutter in den Myſterien gefeiert ward, die das Geheimniß oder Weſen der ganzen Mythologie enthalten. In den Myſterien wurde die Geburt oder das Kommen (der Advent) des Dionyſos von der Demeter, als dem von allem Materiellen gereinigten Bewußtſein, als das ſie Verſöhnende gefeiert. Beruhte das Superſtitiöſe der übrigen Mythologien auf der noch immer fortdauernden Gegenwart des ausſchließlichen, falſch mono-

theiſtiſchen Prinzips, ſo hat ſich die griechiſche daſſelbe als Vergangenheit unterworfen und ſetzt das Prinzip der vollendeten geiſtigen Religion in den Myſterien als Zukunft, wodurch ſie in ein freies Verhältniß kommt zu der in der Gegenwart — der exoteriſchen Lehre — geſetzten Göttervielheit, die auch hier, am Ende des mythologiſchen Prozeſſes und in der Vollendung der Mythologie, erſt in menſchlicher Geſtalt erſcheinen konnte. —

Ueber Schelling's Philoſophie der Mythologie, deren weſentlichen Kern vorſtehender Auszug enthält, hat bereits Frauenſtädt im Jahre 1842, aus dem Eindruck des von ihm gehörten Jahrescurſus der Berliner Vorleſungen, das rechte Urtheil geſprochen. Im Ganzen genommen (ſagt er) iſt Schelling's Philoſophie der Mythologie wahr, weil ſie den mythologiſchen Prozeß als ein nothwendiges Erzeugniß des menſchlichen Bewußtſeins in ſeiner progreſſiven Entwickelung erkennt. Ob ſie aber auch in der Deutung der einzelnen Mythen wahr ſei, iſt eine andere Frage. Daß das mythenbildende Bewußtſein in den einzelnen mythiſchen Geſtalten daſſelbe angeſchaut habe, was Schelling darin ſieht, dürfte ſchwer zu beweiſen ſein. Schelling's Deutung dieſer mythiſchen Geſtalten iſt die tiefſte, die ſich denken läßt; es wird wohl ſchwerlich Jemand einen tiefern Sinn in den Mythen finden können, als ihn Schelling darin gefunden hat. In einer wiſſenſchaftlichen Mythendeutung kommt es aber vor allen Dingen auf Ermittelung des objectiven, urſprünglichen, authentiſchen Sinnes an, auf Ermittelung derjenigen Bedeutung, die jene Mythen für das dieſelben erzeugende Bewußtſein urſprünglich hatten, alſo auf Entwickelung desjenigen Sinnes, der darin liegt, nicht den man hineinlegt. Ich leugne nicht, daß das mythenbildende Bewußtſein ſich keineswegs der ganzen Tiefe bewußt war, die man in ſeinen Erzeugniſſen finden kann; aber in der Wiſſenſchaft kommt es doch zunächſt auf objective Auffaſſung des Gegenſtandes an, ehe wir ſagen, was wir dabei denken. Können die alten Sternanbeter das in den Sternen geleſen haben, was wir jetzt darin leſen, was ein Kepler und

Newton darin laſen, was Schelling darin lieſt? Schelling iſt noch in der falſchen religionsphiloſophiſchen Methode befangen, den religiöſen Vorſtellungen ſeine eigenen philoſophiſchen Ideen unterzuſchieben; denn die alten Griechen können unmöglich in ihren Göttern und ſonſtigen mythiſchen Geſtalten das geſehen haben, was Schelling darin ſieht; ſonſt müßten ſie ja ſchon auf dem heutigen Standpunkt des Bewußtſeins geſtanden haben. — So Frauenſtädt ganz richtig! Und dieſe Weiſe der Geſchichtsbetrachtung iſt eben die romantiſche. Schelling's geſchichtsphiloſophiſche Betrachtung der Mythologie iſt nicht die wiſſenſchaftliche, welche in die Sache ſich vertiefend den wirklichen Sinn der Geſchichte auslegt, ſondern die phantaſtiſche, welche ſpätere Gedanken hineinträgt. Und wenn es heißt, Schelling's Erklärung der Mythologie aus dem Prozeß des menſchlichen Bewußtſeins ſei im Ganzen genommen ganz richtig, ſo heißt dies eben nur ſo viel, als daß ſie im Prinzip richtig iſt, indem ſie von der Vorausſetzung ausgeht, einmal: daß das religiöſe Bewußtſein der Menſchheit eine progreſſive Entwickelung in fortſchreitender Stufenreihe darſtellt, und dann: daß aus dieſer Entwickelung des Bewußtſeins auf ſeiner jedesmaligen Stufe die mythiſchen Vorſtellungen als Aeußerungen des religiöſen Triebs oder des Strebens, den Inhalt des jedesmaligen Selbſt- und Weltbewußtſeins in Geſtalt des Gottesbewußtſeins ſich gegenſtändlich zu machen, hervorgegangen ſind, daß ſie alſo für die jedesmalige Stufe Vernunft enthielten. Dieſer doppelte Geſichtspunkt iſt aber nicht neu und nicht Schelling eigenthümlich. Schon in ſeiner „Phänomenologie des Geiſtes" und ſpäter in ſeinen religionsphiloſophiſchen Vorleſungen hat Hegel dieſen Gedanken durchzuführen verſucht. Die Grundanſchauung, die Hegel als Maßſtab an die Religionsgeſchichte anlegte, iſt im Prinzip ganz dieſelbe, wie die Schelling'ſche Auffaſſung derſelben. Nur in der Durchführung des Prinzips gehen ſie auseinander. Die Schelling'ſche Philoſophie der Mythologie iſt die Hegel'ſche Philoſophie der „beſtimmten Religion", d. h. der endlichen Religionen, im Unterſchied von der abſoluten

Religion; aber sie ist dieselbe im Gewande der mythologischen Romantik, wie sie durch Creuzer und Görres angebahnt worden war. Und man muß zugestehen, daß diese Richtung durch Schelling's Philosophie der Mythologie zu ihrer Vollendung geführt worden ist.

Der Gedanke Schelling's, daß dieselben Potenzen oder allgemeinen Mächte, welche in der Natur eine Stufenfolge der Entwickelung hervorbrachten, in ihrer successiven Herrschaft über das menschliche Vorstellungsleben und den menschlichen Willen die Mythologie erzeugt haben, enthält Wahres in phantastischem Gewande. Daß auch in der Entwickelung des menschlichen Bewußtseins Naturgesetze mit Nothwendigkeit walten, ist das Wahre; aber die Bestimmung dieser Mächte ist ein willkürliches Erzeugniß der theosophischen Phantasie Schelling's, nicht aber der analytischen Beobachtung der das menschliche Bewußtsein erfahrungsmäßig constituirenden Elemente entnommen. Anstatt als die Wurzel und erzeugenden Ursachen des mythologischen Prozesses innermenschliche Vorgänge und Mächte aufzuzeigen, wird derselbe zur Phantasmagorie eines theogonischen Prozesses. Der mythologische Prozeß, wie ihn Schelling darlegt, ist nicht der einfach natürliche Hergang der religiösen Phänomenologie, sondern derselbe in's Phantastische und Transscendente übergesetzt, aus der innerweltlichen Sphäre, wo er stattfindet, in's Jenseits verlegt. Diese phantastische Verkehrung des Sachverhältnisses ist das Grundgebrechen des romantisch-philosophischen Mythologen. Er spricht von einer ursprünglichen substantiellen Einheit des Menschen mit Gott in vorgeschichtlicher Zeit. Aber woher weiß er davon? Er könnte sich höchstens auf die Analogie des erfahrungsmäßig bekannten Kindheitsbewußtseins der Menschen berufen, die dann auf den Kindheitszustand des ganzen Geschlechts übertragen wird. Aber immer wäre dann erst darzuthun, daß und wie das Kind auch nichtwissend von Gott wissen könne, und was uns berechtigt, dem kindlichen Bewußtsein ein wenn auch nur unbestimmtes Gefühl oder eine Ahnung dessen zuzuschreiben, was das entwickelte Vorstellen mit dem Worte

Gott bezeichnet. Schelling hat dieſe unklare, verſchwommene Anſchauung von Görres entlehnt, der in ſeiner Mythengeſchichte mit genialen Würfen ſeiner gewaltigen Phantaſie jene „Jugend der Geſchichte“ und den Naturpantheismus des Paradieſeszuſtandes zu beſchreiben unternahm. Aber woher haben wir denn Kunde von jenem von Schelling ſogenannten abſolnt vorgeſchichtlichen Zuſtande, der kein Vor und Nach geweſen, ſondern eine „Art von Ewigkeit“, und der keine Spur nach ſich gelaſſen hat? Nur Phantaſie kann ſich derlei Zuſtände einer „in Gott verzückten“ urſprünglichen Menſchheit beliebig ausmalen; die Wiſſenſchaft und das begreifende Erkennen der Geſchichte kann nur mit, nicht hinter dem erſten wirklichen Bewußtſein beginnen.

Damit fällt auch die Schelling'ſche Unterſcheidung eines urſprünglichen ſubſtantiellen und eines ſpätern bewußten Monotheismus, zwiſchen welchen beiden der mythologiſche Prozeß mitten in liegen ſoll. Was aber Schelling über die Nothwendigkeit einer Unterſcheidung zwiſchen dem Begriff Gottes und der Wirklichkeit deſſelben vorbringt, trägt das Gepräge derſelben willkürlich-phantaſtiſchen Abſtractionen, an welchen wir von Anfang an ſein ganzes Philoſophiren leiden ſehen. Gott ſoll in ſeiner Wirklichkeit bekannt werden; dieſe wird ſtillſchweigend vorausgeſetzt und die einzelnen Seiten ſeines Begriffs werden aufgeſtellt, und hinterher wird eine dieſer Seiten ermächtigt, als Wille zur Exiſtenz ſich geltend zu machen und durch die That ſich als wirklich ſeiend zu ſetzen. Dies iſt in nuce die ganze Spiegelfechterei dieſes jüngſten Schelling'ſchen Dogmatismus, deſſen Weſen und Geheimniß darauf beruht, daß aus der Welt Beſtimmungen, die auf dem Wege der Abſtraction gewonnen worden, auf Gott übertragen werden. Es wird dann von einem theogoniſchen Prozeſſe, als einer Erzeugung des göttlichen Seins geſprochen, wodurch allein Gott wirklich ſei, und der theoſophiſche Taſchenſpieler vergißt dabei, daß die dabei figurirenden Potenzen nur die in's Jenſeits hinausverlegten innerweltlichen Mächte ſelber ſind, ſein ſeinſollender theogoniſcher Prozeß alſo in Wahrheit nichts Anderes,

als der Weltprozeß iſt. Und nachdem jene Escamotage in's Transſcendente vorgegangen iſt, wird dann die eigentliche und wahre Unterlage für das begriffsphantaſtiſche Taſchenſpiel, das Univerſum, die Natur und Menſchenwelt, als umgeſtellte und herausgekehrte Einheit der Potenzen und homunculus, der urſprüngliche Menſch als verwirklichter oder geſchaffener Gott auf die Bühne gebracht. Die Mehrzahl der Kategorien, die bei dieſer Spiegelfechterei in Bewegung geſetzt werden, ſind nichts anderes als umgetaufte Kategorien der Hegel'ſchen Logik, zu denen ſich andere, dem philoſophiſchen Cardinal von Cuſa abgeborgte geſellen. Hegel's Anſich, Fürſich und Anundfürſich heißt bei dem romantiſchen Philoſophen das Monotheismus Anſich oder Vorſich, Außerſich- und Beiſichbleiben, und des Cuſaners Werden- können, Seinkönnen und Wirkenkönnen, abſolute Möglichkeit und abſolute Wirklichkeit, Anfang und Mitte und Ende, Gott als abſolut und nothwendig vorausgeſetztes Sein und als Ueberſeiendes ſind die geliehenen Waffen, womit Schelling auf das gelehrte Nichtwiſſen der Gottesweisheit Jagd macht, die er als eigentlich poſitive Philoſophie bezeichnet.

V.

In ſeinen zweimaligen Berliner Vorträgen über Philoſophie der Offenbarung, im Winter 1841 bis 1842 und 1844 bis 1845, hatte Schelling eine Einleitung vorausgehen laſſen, welche als Begründung der poſitiven Philoſophie gelten und das Verhältniß des reinrationalen Theils der Philoſophie zur poſitiven Philoſophie von geſchichtlicher, wie von philoſophiſcher Seite darſtellen ſollte. In den nachgelaſſenen Werken Schelling's findet ſich dieſe Einleitung im dritten Bande abgedruckt, als erſtes Buch der Philoſophie der Offenbarung. Eine ſelbſtändige Darſtellung der rationalen oder negativen Philoſophie findet ſich im erſten

Bande der nachgelaſſenen Werke, als zweites Buch, in Geſtalt einer von der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung unterſchiedenen philoſophiſchen Einleitung in die Philoſophie der Mythologie abgedruckt. Und dieſe letztere Darſtellung der rein rationalen Philoſophie war das Jüngſte, was Schelling überhaupt geſchrieben hatte. Es ſollte als ſeine Metaphyſik gelten. Es beſteht zum Theil aus Vorleſungen, die von ihm in der Akademie gehalten wurden und die hier verſchmolzen erſcheinen, und hat die letzte Feile von Schelling nicht mehr erhalten. Auch zeigt ſich der Zuſammenhang der Entwickelung vielfach zerriſſen und durch hiſtoriſche oder philologiſch-exegetiſche Excurſe oder durch gelegentliche Hinweiſungen auf Späteres unterbrochen.

Indem wir beide Darſtellungen verſchmelzen, werden wir einen Ueberblick über das gewinnen, was Schelling über das Verhältniß der negativen zur poſitiven Philoſophie gelehrt hat.

1. Welches Verhältniß hat Vernunftwiſſenſchaft überhaupt zur Erfahrung? Sobald Vernunft ſich auf ſich ſelbſt richtet oder ſich ſelbſt Gegenſtand wird, ſo findet ſie in ſich das Prius oder das Subject alles Seins, alſo die eigentliche Potenz des Seienden, und an dieſem Subject, an dieſer Potenz, dem Seinkönnenden, hat ſie auch allein das Prinzip einer aprioriſchen Erkenntniß alles Seienden. Was iſt es nun aber, was auf dieſe Weiſe a priori an allem Seienden erkannt wird? Iſt es das Was oder das Daß deſſelben? der bloße Begriff oder die Exiſtenz deſſelben? Nur das Was, den Begriff lehrt die Vernunft, die Exiſtenz oder das Daß kann nur die Erfahrung lehren. Das Was läßt ſich a priori einſehen; daß dagegen etwas exiſtirt, folgt daraus nicht. Das Anſich oder der Begriff der Dinge iſt nicht ihr Sein, wodurch ſie exiſtiren. Dem Inhalte nach giebt die Vernunft Alles, was in der Erfahrung vorkommt, ſie begreift alles Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit, nicht das Wirklichexiſtiren, welches wir vielmehr nur durch Erfahrung wiſſen. Die Vernunftwiſſenſchaft ſchließt die Erfahrung nicht aus, ſondern fordert

dieſelbe als Begleiterin. Die Vernunftwiſſenſchaft conſtruirt das Seiende a priori; die Controle aber, daß das a priori Gefundene nicht eine Chimäre ſei, iſt die Erfahrung.

Aber freilich kommt ein Punkt, wo alle Erfahrung aufhört; daß Gott exiſtire, darüber kann die Vernunft nicht an die Erfahrung verweiſen. Wie kommt die Vernunftwiſſenſchaft zu dieſem Punkt? Der urſprüngliche und allein unmittelbare, weil ihr ein- und angeborne Inhalt der Vernunft iſt unendliche Potenz des Seins oder das unendliche Seinkönnen. Denn als unendliche Potenz des Erkennens hat die Vernunft die Nöthigung, zu allem Sein fortzugehen. In ihrer auf dieſen Inhalt ſich richtenden Thätigkeit iſt die Vernunft Denken. Sie beſitzt die Potenz, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, als ihren unentreißbaren Inhalt; ſie vermag von ſich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen. Dieſes unendliche Seinkönnen iſt nicht bloße Fähigkeit zu exiſtiren, ſondern das unmittelbare Prius des Seins ſelbſt, d. h. es iſt ſeiner Natur nach und ewiger Weiſe, ſowie es gedacht wird, im Begriff, über ſich ſelbſt hinaus und in das Sein überzugehen. Denn es iſt der Begriff des Seins. Das über ſich ſelbſt hinausgehende Seinkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus und überzeugt eben jenes Sein, das zwar als Möglichkeit oder a priori, nicht aber als Wirklichkeit in der Vernunft, ſondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung iſt. Sofern ſich die unmittelbare Potenz noch nicht in das Sein bewegt hat, iſt noch das Subject des Seins dem bloßen Was gleich, d. h. ſie iſt nur weſentlich oder zufällig oder vorläufig das Seiende. Weil ſie aber das, was iſt, noch nicht ſein kann und ſich als das darſtellt, was nicht iſt, ſowie ſie ein Anderes wird oder in die Sphäre des Werdens tritt, ſo hat ſie nur den Schein des Seins, das blos Mögliche, ſie iſt noch nicht das Seiende ſelbſt. Die Vernunft will nun aber das Seiende ſelbſt; ſie kann es aber nicht anders erlangen, als nur durch Ausſchließung des Andern, was nicht das Seiende ſelbſt iſt. Und dies kann ſie wiederum nur dadurch, daß ſie

es hervortreten, wirklich in ſein Anderes übertreten läßt, um auf dieſe Art das wahrhaft Seiende zu befreien und in ſeiner Lauterkeit darzuſtellen. Sie hat vom Seienden ſelbſt keinen andern, als einen unbeſtimmt-allgemeinen, d. h. nur negativen Begriff; ſie weiß nur, daß es nicht das Nichtſeiende, nicht in ein Anderes Uebergehendes iſt. Damit ergiebt ſich der Begriff einer Wiſſenſchaft, welche die Aufgabe hat, den Begriff des Seienden ſelbſt dadurch zu erzeugen, daß alles Nichtſeiende, was in jenem Begriff des Seienden liegt, ſucceſſiv ausgeſchloſſen wird; indem ich aber in Gedanken dem blos Seinkönnenden folge, bleibt mir das wirklich Seiende ſelbſt außerhalb dieſer logiſchen Bewegung, ohne in dieſelbe hereingezogen zu werden. Erſt am Ende tritt daſſelbe als Reſultat jener Ausſcheidung auf; erſt am Ende dieſer Wiſſenſchaft entſteht die Frage, ob der ſo gewonnene, blos negative Begriff des Seienden wieder Gegenſtand einer andern poſitiven Wiſſenſchaft werden kann. Sache dieſer letztern iſt es, dieſes im Gedanken erfaßte Seiende, die Idee des Seienden, nun auch in ſeiner Reinheit als über dem blos weſenhaften oder zufälligen Sein exiſtirend zu erkennen.

Die poſitive Philoſophie ſoll alſo zur negativen oder rein rationalen hinzu, nicht aber an deren Stelle treten; beide ſind nicht zwei verſchiedene Philoſophien, ſondern nur zwei Seiten einer und derſelben Philoſophie. Die poſitive Philoſophie geht weder von einem blos im Denken Seienden aus, noch von irgend einem in der Erfahrung vorgefundenen Sein, ſondern von dem, was nicht etwa blos relativ, ſondern abſolut vor und außer allem Denken und ebenſowohl über aller Erfahrung iſt, als es allem Denken zuvorkommt, d. h. ſie geht aus von dem ſchlechterdings transſcendenten Sein, in welchem keineswegs, wie bei der Potenz oder dem relativen Prius die Nothwendigkeit liegt, in das Sein ſich zu bewegen, welches vielmehr, wenn es in das Sein übergeht, dies in Folge einer freien That vollbringt. Die poſitive Philoſophie geht der Erfahrung zu und in dieſe hinein, ſie erwächſt mit ihr und beweiſt a posteriori, daß ihr Prius

Gott oder das Ueberſeiende iſt, das vor und über aller Erfahrung liegt und für welches daher kein nothwendiger Uebergang in die Erfahrung iſt, ſondern ein ſolcher durch freie That. Und von dieſem Prius, als dem über allem Beweis durch ſich ſelbſt gewiſſen Anfang, leitet ſie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das in der Erfahrung Vorkommende nicht als das blos Mögliche, ſondern als das Wirkliche ab. Der Uebergang aus der negativen zum Anfang der poſitiven Philoſophie bildet ſich alſo in folgender Weiſe: die rein rationelle Philoſophie beſchäftigt ſich mit dem exiſtirenden Könnenden; das Letzte aber, was exiſtiren kann, iſt der Begriff derjenigen Potenz, die nicht mehr Potenz, ſondern weil das Seiende ſelbſt, reiner Actus iſt. Als ſolche aber iſt ſie das umgekehrte Seinkönnende, nämlich dasjenige Seinkönnende, in welchem die Potenz das Folgende, der Actus das Frühere iſt. Ich kann zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Exiſtenz zu beweiſen; wohl aber kann ich ausgehen vom Begriff Gottes, als dem Begriffe des unwiderſprechlich Gewiſſen und unzweifelhaft Exiſtirenden, und umgekehrt die Gottheit dieſes letzteren beweiſen. Wenn ich von dem ausgehe, was allem Begriffe zuvorkommt, und in ihm fortgehe zum Begriff, ſo habe ich jenes Transſcendente überſchritten und bin ſo wieder immanent geworden, d. h. in das reine Denken eingeſchloſſen. Dieſe Transſcendenz der poſitiven Philoſophie iſt eine abſolute und eben darum keine Transſcendenz in dem Sinne, in welchem Kant ſie verbietet. Gott iſt das immanent gemachte, d. h. zum Inhalt der Vernunft gemachte Transſcendente, das abſolut Vorgeſtellte, deſſen Begriff es iſt, das allgemeine Weſen oder die univerſelle Potenz, das alles Sein Begreifende zu ſein; er iſt wirklich und das Einzelweſen, das Alles iſt.

2. Rationalismus, Empirismus und poſitive Philoſophie. Dem recht verſtandenen Rationalismus iſt der Empirismus nicht entgegen, ſondern eine ihm parallele Erſcheinung. Der wahre Empirismus geht nicht blos auf Ermittelung reiner Thatſachen, ſondern ahnt in der Natur

ſelbſt als ihr inwohnend die Vernunft; er ahnt, daß Denken und Erfahrung ſich an irgend einem Punkte völlig durchdringen müſſen. Er ſchließt Nichts aus, was in der Natur und in der großen Geſchichte des Menſchengeſchlechtes vorliegt, und mit dieſem großartigen Empirismus zuſammenzutreffen und am Ende in Eins zu fallen, iſt das wahre Beſtreben des reinen Rationalismus. Der wahre Empirismus beſchränkt ſich keineswegs auf das Sinnenfällige und ſchließt keineswegs alle Erkenntniß des Ueberſinnlichen aus. Was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen iſt, worin alſo Erfahrung zuzulaſſen iſt, muß ein durch freie That Begründetes ſein. Es giebt alſo einen höheren, auf's Ueberſinnliche gerichteten, metaphyſiſchen Empirismus. Und die poſitive Philoſophie iſt eben darauf gerichtet, was in der wirklichen Erfahrung nicht vorkommen kann, alſo auf blos rationalem Wege nicht erkennbar iſt, was über der Erfahrung liegt, als Ueberſinnliches aber gleichwohl wirklicher Gegenſtand einer Erfahrung werden kann. Der Empirismus der poſitiven Philoſophie iſt zugleich myſtiſcher Empirismus. Sie iſt Empirismus des Apriori̇ſchen oder empiriſcher Aprioriſmus, ſofern ſie durch das posterius, d. h. durch die Folge, das prius oder die causa als Gott ſeiend erweiſt, und die ganze poſitive Philoſophie iſt dieſer Beweis ſelbſt.

In der poſitiven Philoſophie kommt die Offenbarung in keinem anderen Sinne vor, als auch die Natur und die Geſammtgeſchichte der Menſchheit in ihr vorkommen, nicht aber als Erkenntnißquelle. Die Philoſophie der Offenbarung iſt ein Theil der poſitiven Philoſophie, nicht dieſe ſelbſt. Als Philoſophie der Offenbarung ſtrebt die poſitive Philoſophie einzuſehen, daß die Offenbarung eine Realität, ein wirklich Thatſächliches iſt und zwar ein ſolches, welches der Sache nach, wenngleich unoffenbar und verborgen, ſchon im Ueberweltlichen, d. h. vor Grundlegung der Welt vorhanden und vorbereitet war, eine Realität alſo, die nur in einem höheren geſchichtlichen Zuſammenhange zu begründen iſt, der über ſie ſelbſt und das Chriſtenthum als ſpecielle, zeitlich-geſchichtliche Erſcheinung hinausgeht. Will die Philoſophie

ihren Umkreis ganz beſchreiben, ſo kann ſie ſchlechterdings nur anfangen als rationale Philoſophie; in ihrem Fortgange aber wird ſie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus ſie ſich nicht fortſetzen und wegen deſſen ſie auch nicht an die Erfahrung verweiſen kann. In dieſem Letzten, dieſem über dem Sein Stehenden, nicht mehr in das Sein Uebergehenden, der reinen Wirklichkeit ſelbſt erkennt ſie ihren eigentlichen Gegenſtand. Damit endigt die Philoſophie, daß ſie das, was die negative Philoſophie als bloße Idee am Ende gefunden hat, nun als das Ueberſeiende in ſeiner wirklichen Exiſtenz nachweiſt. Erſt in ihrer Beziehung zur poſitiven Philoſophie iſt die negative ſelbſt Philoſophie, ohne jene nur erſte, noch nicht höchſte, Alles beſchließende Wiſſenſchaft. Die negative Philoſophie muß an ihrem Ende die von vornherein gewollte poſitive Philoſophie ſelbſt ſetzen, alſo ſelbſt poſitiv werden. Zwiſchen beiden liegen alle übrigen Wiſſenſchaften in der Mitte, ſo daß der ganze Kreis der Wiſſenſchaften von der Einen Philoſophie eingeſchloſſen iſt.

3. Darſtellung der negativen Philoſophie. Die Potenzen, welche die Unterſchiede im Begriffe des Seienden bilden, geben das Abſolute als bloße Idee, welche ihrerſeits ein Solches poſtulirt, welches für ſie Träger und Urſache des Seins und als ſolche wirklich und Einzelweſen iſt. Das Erſte im Verhältniß der Urſachen, welche zuſammen den Stoff oder den Zeug alles Entſtehenden geben, iſt dies, daß das aus der Potenz Hervorgetretene, alſo Seiende, Anderem zum Werden und Exiſtiren dient und ſo der Grund der Exiſtenz iſt. Dieſer Moment des Materiewerdens oder der Grundlegung beginnt die Wiſſenſchaft, die es zunächſt mit dem Univerſum zu thun hat, ſodann mit den Unterſchieden qualitativer Art, welche die bereitſtehende Materie von der zweiten, jetzt gleichfalls ſeienden Urſache, als dem zurückdrängenden Prinzip, annimmt, bis ſie endlich fähig wird, die dritte Potenz oder das maßgebend und ſchiedsrichterlich dazwiſchentretende Prinzip, anzuziehen und die organiſche Welt darzuſtellen. Die vereinigende (vierte) Urſache kann nicht Gott ſein, ſondern das Subject jener zertrennten Urſachen, die

Idee der Weltſeele, die das alle Dinge Durchwirkende iſt und die Einheit aller Erſcheinungen bildet, weiterhin aber als in die Einzelweſen eintretend erſcheint. In der Seele iſt ein doppelter Wille. Nach dem einen hält ſie ſich gegen Gott als Potenz, berührt das Göttliche und vermittelt allem Andern den Eingang zum göttlichen Sein; nach dem andern dagegen verſagt ſich die Seele Gott, entzieht ſich der Vermittelung und verfehlt nicht nur ſelbſt ihr Ziel, ſondern läßt auch alles Andere hinter dem Ziele zurückbleiben.

Was iſt die Folge, wenn ſich die Seele der Vermittelung entzieht? Und zwar ſowohl für das Materielle, als auch für das Immaterielle, die Seele ſelbſt.

Zunächſt für das Materielle. Allem Materiellen, welches eines Subject ſeines Seins bedarf, iſt es durch ſeine Natur auferlegt, ſich in dieſem ihm jenſeitigen Höheren aufzuheben, ſo daß es durch dieſen Zug gleichſam außer ſich geſetzt wird. Iſt nun die Seele dieſes Höhere, ſo hört dieſes Erhobenwerden des Materiellen über ſich auf, ſobald die Seele zum Geiſt wird, und das Materielle ſinkt dann in ſich ſelber zurück. Damit iſt das allgemeine Zeichen zum Fürſichſein gegeben, und die bis dahin metaphyſiſche Materialität zu einer zufälligen, der phyſiſchen vis inertiae, dem Widerſtreben gegen alle Bewegung, alſo zu einer Materie geworden, die nicht mehr mit dem Verſtande begriffen wird. Auch unter dem Drucke dieſer rückgängigen Bewegung bleibt übrigens die Thätigkeit der Idee. Es treten Ausdehnung, Raum und Zeit hervor, es entſteht die Körperwelt.

Sodann für die Seele ſelbſt ergeben ſich eine Reihe von Folgen, wenn ſie ſich der Vermittelung entzieht. Sie folgt dem in das phyſiſch Materielle Herabgeſetzten und wird ſelbſt, obgleich ſie gegen das Materielle Actus iſt, zu einem gegen das neue Prinzip, den Geiſt, ebenfalls Materiellen. Von der wachsthümlichen, bewegenden und ſinnlich empfindenden Seele iſt die noëtiſche oder intellective Seele unterſchieden. Die verſtändige Seele iſt nur leidender Verſtand, dagegen kommt der thätige Verſtand zur noëtiſchen Seele

als ein ihr Fremdes unverſehens von Außen hinzu. Das Wollen, das nur ſich will und hat, unterſcheidet ſich vom Urwillen, als dem wirklichen Geiſt, der ſein Weſen nur im Sichwiſſen hat. Die Welt ſteht als ein Fremdes zwiſchen ihm und ſeinem Wollen, durch welches der bewußte Geiſt hindurch muß, um zu ſeinem freien Wollen zu gelangen. Die einzig mögliche Durchdringung iſt durch das Erkennen, und ſo begiebt ſich der Geiſt in das Erkennen, er wird Verſtand, um an dem Dazwiſchengetretenen keinen Gegenſatz ſeines Willens zu haben. Das Wollen, das in der Seele ſich erhebt, macht ſie ſelbſt zur individuellen. Mit dieſer erſten, zufällig wirklichen Seele iſt eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichfalls individueller Seelen geſetzt, an welche die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede ſich ſelbſt und mit ſich die Welt aus der Idee ſetzt, ſo daß der unergründliche Act der Ichheit eines Jeden zugleich der Act iſt, durch den für ihn dieſe Welt, als die Welt außer der Idee, geſetzt iſt. An dem Seienden, was die Seele iſt, hat ſie ihren unmittelbaren Gegenſtand, welcher ihr alle anderen Gegenſtände vermittelt. Der äußere Gegenſtand, mit dem ſie durch die Sinne in Berührung ſteht, verändert ihr Seiendes. Indem aber die Seele dieſes feſthält und wieder herſtellt, wird ihr daſſelbe dem Gegenſtändlichen entſprechend verändert; es wird ihr ſelbſt gegenſtändlich und erhebt ſich ihr zur Vorſtellung des ihr Fremden und Aeußern. Die Functionen des Vorſtellens, Begriff, Urtheil und Schluß, ſowie die Begriffe der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe machen den Inhalt nur erſt des allen Menſchen gemeinſamen natürlichen Verſtandes aus, welcher nur potentielle Wiſſenſchaft iſt. Der Geiſt verhält ſich darin zwar denkend, aber noch nicht als das Denken, hierzu wird er erſt als thätiger Verſtand, höchſte Stufe des Erkennens, welche den Geiſt fähig zeigt, das Materielle mathematiſch, d. h. von allen empfindlichen Eigenſchaften entkleidet, zu begreifen, ferner ſich von der bloßen Erſcheinung zum Weſen zu erheben und endlich ſich ſelbſt mit dem Denken zu ergreifen.

Aber auch dieſe höchſte Stufe iſt nur freies Erkennen des Seienden, noch nicht Erkennen der Exiſtenz des Seienden.

Das Ich iſt jetzt frei gegen das dazwiſchen getretene Fremde und durch die Erkenntniß deſſelben mächtig; und der ſich ſelbſt habende Wille iſt wenigſtens hinſichtlich ſeines eigentlichen Zweckes, des Wohlſeins, frei und überdies durch ſeinen natürlichen Verſtand im Stande, die Mittel zu dieſem Zwecke zu erkennen. Die im Seienden ſelbſt wohnende Vernunft iſt das Fundament des Sittengeſetzes. Dieſe Vernunft iſt die praktiſche, indem ſie ſich dem eigenthätig gewordenen Willen als Geſetz auflegt und als Gewiſſen vernommen wird. Außer dieſem findet der Menſch die intelligible Ordnung, in welcher Jeder der Ergänzung durch den Andern bedarf und welche älter iſt, als die wirklichen Menſchen, im Staate vor. —

Damit iſt der Uebergang in die praktiſche Philoſophie gemacht, worüber ſich in Schelling's unvollendeter Darſtellung der rein rationalen Philoſophie nur flüchtige und aphoriſtiſche Andeutungen finden. Durch die myſtiſche Frömmigkeit, das beſchauliche Leben, die Askeſe und die contemplative Wiſſenſchaft, in welcher das Ich zu dem Gott ſchauenden Leben kommt, iſt der Punkt erreicht, bei welchem die rationale Philoſophie ſchließt, ſo daß ſie nun am Ende Gott als Prinzip hat. Der Uebergang zur poſitiven Philoſophie kann vom Denken nicht ausgehen, denn dieſes ſetzt nicht Exiſtenz; nur der Wille kann es ſein, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht blos Idee ſei, und das Signal zur Umkehrung und damit zur poſitiven Philoſophie giebt. Das Ich war aus dem thatſächlichen in das contemplative Leben geflohen, um der Macht des Unperſönlichen, des Geſetzes, ledig zu werden. In dieſem negativen Verlangen liegt als poſitives dies verborgen, daß die Perſon die Perſon ſucht. Das Ich verlangt, daß Gott dem thatſächlichen Bruch entgegentrete, daß er nicht transmundan, ſondern ſupramundan als Herr des Seins ſich erweiſe und durch ſein Entgegenkommen die Kluft fülle, die weder durch das ſittliche Handeln noch durch das beſchauliche Leben auf-

zuheben war. Dieſes Verlangen nach einem activen Gott iſt erſt wirkliche Religion; die asketiſche Frömmigkeit war nur erſt mögliche Religion. Erſt mit dem Uebertritt die poſitive Philoſophie kommen wir in das Gebiet der Religion und der Religionen und können erſt jetzt erwarten, daß uns diejenige Religion entſtehe, welche die wirkliche Religion, die mythologiſche und die geoffenbarte, reell zu begreifen und alſo mit einer ſogenannten Vernunftreligion Nichts gemein hat, nämlich die Philoſophie der Religion oder die philoſophiſche Religion, für welche das Chriſtenthum ebenſo die Vorſtufe bildet, wie die Mythologie für dieſes. —

Die Schelling'ſche Deduction der Nothwendigkeit einer die reinrationale Philoſophie ergänzenden poſitiven Philoſophie iſt auf die Unterſcheidung des Was und des Daß der Wirklichkeit und auf die Vorausſetzung gebaut, die Philoſophie habe es nicht blos mit dem Was (Weſen, Begriff), ſondern auch mit dem Daß zu thun, d. h. ſie habe Exiſtenz, und zwar die Exiſtenz des in keiner Erfahrung Gegebenen, nämlich Gottes, zu beweiſen. Hier iſt die Wurzel aller Täuſchungen und Sophiſtereien, in die ſich der poſitive Philoſoph verwickelt. Es iſt der Grundfehler und die Grundtäuſchung der Philoſophie der Romantik, was auch hier ſpukt. Gewiß hat es die Philoſophie, wie alles Wiſſen und Erkennen und jede Erfahrung mit dem Daß, ſo gut wie mit dem Was zu thun; aber das Daß iſt bei den Gegenſtänden des Erkennens vom Was nicht zu trennen. Es giebt kein Erkennen, welches es mit dem einen oder dem andern allein zu thun hätte. Indem wir das Was erkennen, iſt das Daß von ſelbſt mit eingeſchloſſen; und wo es die Philoſophie mit einem Was zu thun hat, deſſen Daß nicht zugleich mit einbegriffen iſt, ſo ſind dies eben bloße Möglichkeiten einer von der Denknothwendigkeit entfeſſelten Einbildungskraft, die ſich im Gebiete verliert, wohin keine für uns mögliche Erfahrung reicht. In aller unſerer Erfahrung iſt das Daß ſtets das Erſte, deſſen Gewißheit dem Was vorausgeht; die Exiſtenz der Gegenſtände unſers Erkennens hinkt nicht unſerm Begriffe von demſelben nach, ſondern geht demſelben voraus, und wo es anders iſt, bewegt ſich unſer Denken nicht mehr auf

dem Boden der Gewißheit und der Erfahrungswelt, sondern in dem weiten Gefilde zweifelhafter Möglichkeiten. Die Existenz eines nicht in der uns möglichen Erfahrung Gegebenen oder Gebbaren (um eines Kant'schen Ausdrucks uns zu bedienen) zu beweisen, kann nur speculative Phantastik, philosophische Romantik, deren Blößen wir bereits an Schelling's Philosophiren sattsam erkannt haben, als Aufgabe der Philosophie bezeichnen. Existenz ist in alle Wege nur durch Erfahrung — innere oder äußere — für uns gegeben; zur Wirklichkeit gelangen wir einzig und allein in und mit der Erfahrung, oder vielmehr durch die Erfahrung stehen wir von vorn herein mitten in der Wirklichkeit, ohne erst — wer weiß, von welchem außerfahrungsmäßigen Standpunkt aus? — zu ihr herantreten zu müssen. Und es handelt sich nur darum, die Existenz, die Wirklichkeit uns auch zum Bewußtsein zu bringen, sie denkend zu begreifen, in ihrem Wesen sie zu erfassen. Dieses Erfassen aber, dieses Begreifen, das rationale Thun ist nicht ein solches, welches etwa außer der Erfahrung stände und an sie heranzutreten hätte, sondern der Prozeß des Erfahrens selbst. Dieses beginnt mit der in alle Wege durch die Sinne — und zwar alle Sinne — vermittelten und begründeten Gewißheit unserer eigenen Existenz, in die nothwendig die unwidersprechliche Gewißheit der Existenz der Außenwelt mitverflochten ist. Hier ist der Grund, die Wurzel aller uns möglichen Erfahrung.

Daß Denken und Erfahrung sich zuletzt völlig durchdringen müssen, Rationalismus und Empirismus sich einander nicht ausschließen können, wäre schon richtig, wenn nur nicht von vornherein die Unterscheidung beider vor dem Forum der Philosophie sich als eine schiefe Bestimmung erwiese. Es giebt gar keine Erfahrung, in welche das Denken nicht eingeschlossen wäre, da alle Thätigkeit des Verstandes selbst in der Sinnesanschauung wurzelt, aus ihr hervorgeht und in der Bearbeitung und Verinnerlichung ihres Erfahrungsinhaltes besteht. Und wo in aller Welt hat Jemand, ohne Vorstellen und Denken, jemals Erfah-

rungen gemacht? Auch die rein rationale oder Begriffsphilosophie, die sich mit dem Was oder Wesen beschäftigt, hat darin ohne Zweifel doch das Was oder Wesen des Wirklichen, wenn auch nicht wirklich begriffen, doch zu verstehen und zu begreifen gemeint und beabsichtigt. Es ist darum eine gänzliche Verschrobenheit Schelling's, zu behaupten, in der Vernunftwissenschaft solle nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit begriffen werden. Eine Vernunft, die Nichts vernommen, Nichts erfahren hat, ist eben keine Vernunft, sondern ein Unding. Eine Thätigkeit der Vernunft in's Blaue hinein giebt es nicht; ja nicht einmal phantasiren kann der Mensch schlechthin in's Blaue hinein, wenn ihm nicht durch innere oder äußere Erfahrung wenigstens die Elemente für die Gewebe der Einbildungskraft gegeben sind, die dann freilich der Controle der Erfahrung zuwider oder über deren Feld hinaus in eine geträumte Region verlegt, verstellt und verkehrt werden, anstatt — wie sich's gehörte — in ihrem ursprünglichen, erfahrungsmäßigen und ebendarum denknothwendigen Zusammenhange aufgefaßt zu werden.

Und was ist denn jenes vermeintliche a priori, die Schablone der Vernunftwissenschaft, beim Lichte der kritischen Analyse betrachtet? Hätte Schelling die während der vierzig Jahre seines philosophischen Stilllebens vorsichgegangene philosophische Thätigkeit der Zeitgenossen, soweit sie nicht Fichte und Hegel betraf, nicht so unverantwortlich ignorirt und verachtet; so hätte ihm über die eigentliche Beschaffenheit jenes a priori unserer Erkenntnisse, über das, was im Grunde dahinter steckt, längst ein Licht aufgehen müssen, vor welchem die Nachtlichter seiner positiven Philosophie verblaßt wären. Er würde sich haben überzeugen können, daß dieses vermeintlich Aprioriſche ebenfalls in der Erfahruug wurzelt, nur daß es hinter jeder gegenwärtigen Erfahrung liegt und in den vorausgegangenen Bildungsprozeß unsers Geistes fällt, daß es selbst nichts anderes als innerlich gewordene Reste und verdichtete Spuren früherer Erfahrung sind, die sich aus der Zeit herschreiben, da der Mensch noch nicht philosophirt, wo sich vielmehr seine Sin-

nesanſchauungen, Vorſtellungen und Begriffe erſt bilden. Faßt man nun die beim philoſophiſchen Denken zuſammenwirkenden innern Thätigkeiten und Vorgänge, davon abſehend, daß ſie ſelber geworden und eingeübt ſind, in dem Worte Vernunft zuſammen; ſo kann nur die Willkür eines ſich ganz und gar in Abſtractionen bewegenden Phantaſiedenkens, im Widerſpruch gegen alle auf pſychologiſcher Analyſe ruhende innere Erfahrung, als urſprünglichen, unmittelbaren, ein- und angebornen Inhalt der Vernunft die unendliche Potenz des Seins oder das unendliche Seinkönnen bezeichnen. Und dies iſt die zweite Grundtäuſchung, in welche ſich der philoſophiſche Romantiker verfangen hat. Will man auch die Definition der Vernunft als unendliche Potenz des Erkennens gelten laſſen, ſo kann unmöglich das Weitere zugeſtanden werden, daß ſie als ſolche die Potenz beſitze, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen könne, daß ſie von ſich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen und von irgend etwas Wirklichem vorweg eingenommen zu ſein, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen im Stande ſei. Zu ſolcher koloſſalen Phantaſterei verwirrt ſich der romantiſche Odyſſeus auf ſeiner Rückfahrt zur Ithaka des Theismus! Wo in aller Welt wäre eine menſchliche Vernunft ausfindig zu machen, welche als ein- und angebornen Beſitz die Schätze der Weisheit und Erkenntniß mit auf die Welt brächte? Wo wäre ein denkender Menſch, der nicht auf dem langen und mühevollen Weg des Lernens und erfahrungsmäßiger, allmählicher Aufnahme und Aneignung den vernünftigen Inhalt ſeines Bewußtſeins erſt gewonnen hätte, und der in dem Bildungsgange ſeines Geiſtes durch die Schule des Lebens hindurch nicht die Elemente und Bedingungen aufgenommen hätte, um endlich, auf der Stufe der Reife angelangt, das Was der Wirklichkeit erfaſſen zu können? Und auch dieſes Was iſt ſo weit entfernt, die unendliche Potenz alles Seins für ein denkendes Individuum und ein einziges Menſchenleben in ſich zu ſchließen, daß vielmehr Jeder tagtäglich auf Schranken und Grenzen ſeiner vermeintlich unendlichen Potenz des Erkennens recht eigentlich mit der Naſe

geſtoßen wird. Man ſollte freilich denken, ſolche triviale Wahrheiten verſtänden ſich für jeden denkenden Menſchen von ſelbſt. Bei einem ſo großen Philoſophen aber, wie Schelling, iſt dies keineswegs der Fall, wie die Ungeheuerlichkeiten ſeiner unendlichen Potenz des Erkennens mit ihrer unendlichen Potenz des Seins, als vermeintlich ein- und angebornem Inhalte, beweiſen. Will man von etwas Ein- und Angebornem reden, was die menſchliche Vernunft als die erſt zu entwickelnde Potenz des Erkennens mit auf die Welt bringt, ſo iſt dies ſchlechterdings nichts anderes, als der Sinn, und Beneke hatte ganz Recht, Sinn und Urvermögen des menſchlichen Geiſtes als gleichbedeutend zu nehmen. Hier iſt die wirkliche keimkräftige Potenz als Anfang für eine — und zwar auch wieder nicht unendliche, ſondern ſtets begrenzte — Entwickelung; aber Schelling's Steckenpferd, der phantaſtiſche Begriff der Potenz oder des Seinkönnens, den er aus ſeiner naturphiloſophiſchen Jugendzeit mit nach dem Main, an die Iſar, an die Regnitz und an die Spree ſchleppte, iſt eine alte Mähre geworden, die höchſtens nur das Gnadenbrot verdient, bis ihr von ſelbſt der Athem ausgeht.

Sollen wir, nachdem wir die Grundfehler des ganzen Schelling'ſchen Raiſonnements aufgedeckt, noch die einzelnen Schäden des romantiſch-rational-poſitiven Gewebes aufweiſen? Es verlohnt ſich kaum der Mühe; denn wir werden von Schelling, wie früher, ſo auch hier überhäuft mit Behauptungen, Verſicherungen und Vorausſetzungen, denen aller Beweis und jede Begründung fehlt. Kann verlangt werden, daß man Solches im Einzelnen widerlege?

Was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen, worin alſo Erfahrung zuzulaſſen ſei, müſſe ein durch freie That Begründetes ſein, ſagt Schelling. Man merkt worauf er hinaus will: die Exiſtenz Gottes ſoll bewieſen werden, als Exiſtenz eines ſchlechterdings transſcendenten Seins, eines Ueberſeienden, das nicht nothwendig, ſondern nur durch freie That ſich in das Sein bewege, d. h. zur Schöpfung der Welt übergehe! Die „Philoſophie der Offenbarung"

giebt darüber nähere Aufſchlüſſe. Einen Beweis aber, warum dies ſein müſſe, und wie bei einem ſolchen überſchwänglichen Ueberſeienden von That, von Willen und (was Beide vorausſetzen) von Bewußtſein und dergleichen nur überhaupt die Rede ſein könne, als von Dingen, die uns die Erfahrung lediglich im Gebiete des Menſchlichen kennen lehrt; ſolchen Beweis ſuchen wir vergebens. Nicht zwar von dem Begriffe „Gott" kann ich ausgehen, ſagt Schelling, um Gottes Exiſtenz zu beweiſen, wohl aber kann ich ausgehen vom Begriff des unwiderſprechlich Gewiſſen und unzweifelhaft Exiſtirenden und kann nun umgekehrt deſſen Gottheit oder Gottſein beweiſen. Aber Kant hatte gelehrt, daß auch ein ſich ſelbſt nicht widerſprechender, denkmöglicher Begriff noch lange nicht die Möglichkeit der Sache, geſchweige denn die Wirklichkeit oder Exiſtenz derſelben darthue. Ueberdies aber iſt die ganze Tendenz leeres Taſchenſpiel mit Worten. Das nothwendig Exiſtirende, das ſogleich wirklich iſt und mit dem Sein anfängt, iſt das daſeiende Univerſum, die exiſtirende Welt. Wozu ihr nun das Herz ausnehmen und das Weſen der Welt einem vermeintlich über das Sein der Welt hinausliegenden Ueberſeienden leihen? Und endlich, woran hängt der Schelling'ſche Beweis für die Wirklichkeit dieſes Ueberſeienden? An dem dünnen Faden, daß man ihn wollen, nach ihm verlangen und ein Bedürfniß nach ſeinem Entgegenkommen haben müſſe. Nicht Denknothwendigkeit führt alſo dahin, ſondern ein praktiſches Intereſſe, ein vermeintliches religiöſes Bedürfniß, in welchem die Perſon die Perſon ſuche, um aus der Entzweiung des Gemüthes zur Verſöhnung zu kommen. Alſo: ich will, daß Gott ſei! iſt ein praktiſches Poſtulat. Aber hat nicht Kant bereits weitläufig genug dargethan, daß ein ſolches Poſtulat Gottes die Exiſtenz Gottes nicht im mindeſten darthue? Und was die Gemüthszuſtände angeht, aus denen ein ſolches Poſtulat ſeinen Urſprung nimmt, ſo dürfte der in Gott eine Perſon ſuchende religiöſe Menſch, mit Feuerbach, auf die Thatſache der wirklichen dieſſeitigen Liebe verwieſen werden, in welcher die Beziehung von Ich und Du, das Verhältniß

zwiſchen Perſon und Perſon den weiteſten Spielraum hat. Perſönliches aber und damit Handlung und That aus dem Bereiche des erfahrungsmäßig-wirklichen Menſchlichen in die Natur, als die dem Menſchen gegenüberſtehende Außenwelt, nicht blos hineintragen, ſondern auch hinter und vor dieſer, in einen der Welt vorausgehenden und von ihr weſentlich verſchiedenen transſcendenten göttlichen Weltgrund hineindichten, dies iſt ein phantaſtiſches Beginnen, das die Schwierigkeit, die Wirklichkeit zu begreifen, nicht blos nicht löſt, ſondern verdoppelt. Einem praktiſchen Bedürfniſſe allerdings iſt das Streben entſprungen, das Ich und ſeinen Urſprung in eine vor der eingebildeten Grundlegung der Welt vermeintlich beſtehende Ideenwelt hinein zu datiren; aber der Wunſch, ſein Ich rückwärts in alle Ewigkeit auszudehnen, iſt eben derſelbe praktiſche Egoismus, der ſein Ich in eine unendliche Zukunft hin fortſetzen möchte, anſtatt innerhalb der diesſeitigen Grenzen ſich in thätiger Liebe von den Schranken der Ichheit zu befreien und das eigene Ich im Andern aufgehen zu laſſen.

VI.

Im Winterſemeſter 1831 — 1832 hatte Schelling in München zum Erſtenmal Philoſophie der Offenbarung vorgetragen, zum Letztenmal 1844 — 1845 in Berlin. Im Sommer 1832 waren Hegel's Vorleſungen über Religionsphiloſophie erſchienen, welche auf die Ausbildung der Schelling'ſchen Religionsphiloſophie inſofern nicht ohne Einfluß blieben, als auch Hegel neben dem Judenthum auch das Griechenthum als poſitive Vorbereitung des Chriſtenthums faßte und das Römerthum als die Brücke des Ueberganges zur offenbaren Religion nahm.

Beſtand nun für Schelling die Philoſophie der Mythologie in dem Erweis der Realität des Heidenthums, ſo iſt ſie die Vorausſetzung für die Philoſophie der Offenbarung. In

der Voraussetzung, daß das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder Zufälligkeit war, in der Voraussetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologischen Vorstellungen stimmt die Philosophie der Mythologie mit der Offenbarung überein. Aller Mythologie stellt sich die Offenbarung gegenüber; beide entstehen nicht durch Vernunft, sondern durch einen realen Vorgang; die Mythologie ist etwas Wirkliches, das nur besiegt wird durch die wirkliche That des Christenthums als Zurechtstellung des Heidenthums. Die Realität einer Befreiung, Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein anderes ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als welches er im freien Wissen und Denken hat, nämlich ein ursprünglich reales, das nicht erst mit der Offenbarung entsteht, sondern ihre Voraussetzung ist. Das Wesentliche des Christenthums ist gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche der äußerlichen historischen Chronologie, sondern das höhere Geschichtliche desselben, in welches das Göttliche selbst verschmolzen ist. Christus selbst, was er ist und was er gethan hat, nicht seine Lehre, ist der Hauptinhalt des Christenthums.

1. (Die allgemeinen Voraussetzungen der Philosophie der Offenbarung.) Wenn ein vernünftiges System sein soll, so muß ich den absoluten Geist voraussetzen. Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft; dieser selbst aber ist ohne Grund schlechthin, weil er ist. Und wenn wir der Prinzipien des Seins oder der Potenzen gleichsam als Stufen oder Sprossen uns bedienten, um zu ihm zu gelangen, so waren sie dies doch nur für uns; vom Standpunkt jenes absoluten Geistes selbst betrachtet sind diese Prinzipien vielmehr die Folge, das posterius von ihm, und er ist selbst das absolute Prius. Er kann also überhaupt nur a posteriori bewiesen werden, dadurch nämlich, daß von ihm als prius zu seiner Folge, zu seinen Werken und Thaten als zum posterius fortgegangen wird.

Der vollkommene und absolut freie, über jedes besondere Sein hinausgehende und an keines gebundene, in sich beschlossene und vollendete Geist ist eine wahre Allheit, die sich auf folgende Weise in ihrer innern oder positiven Bedeutung darstellt. Er ist als der ansich seiende Geist zunächst überhaupt der seiende Geist. Er ist aber zugleich der für sich selbst seiende, d. h. der außer sich, von sich wegseiende Geist. Beides ist aber drittens in Einem vereinigt: der vollkommene Geist ist der im Ansich- oder Subjectsein zugleich für sich oder Object seiende Geist und als solcher der beisichseiende, der sich selbst besitzende. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten successiv zusammengesetzt; sondern wie mit einem Zauberschlage, wie im Nu oder im Blitz ist das Ganze gesetzt. Er ist auch nicht etwa als ein Viertes, außer den Dreien noch besonders Vorhandenes zu denken, sondern er ist gar nichts anderes, als die drei Gestalten selbst und auf keine Weise außer denselben, es ist seine Natur und Vollkommenheit, seine Begriffsnothwendigkeit, nur als die Drei zu sein.

So ist er der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame, für den es noch gar kein Außer-ihm giebt, der ganz frei und ledig von aller Beziehung oder Verbindung ist. Aber in dem Geist ist zugleich das Zukünftige verborgen, das was sein wird Als der vollkommene Geist, d. h. als Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht, könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche sein. Als der aber, der sein wird, erscheint er nicht blos als der vollkommene, sondern der lebendige Geist, als Freiheit, außer sich zu existiren, sich außer sich darzustellen, ein Sein außer sich zu setzen. - Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an, sich ihm an seinem eigenen Sein die Möglichkeit eines andern, also nicht ewigen Seins zeige und darstelle. Er ist in völliger Freiheit, dieses ihm gezeigte Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er der übermateriell All-Einige ist.

Wie nun aber kann er dieſes Sein annehmen und durch welche Motive kann er als daſſelbe anzunehmen bewogen gedacht werden? Weil Gott ſeiner Natur nach das Anſichſeiende iſt, ſo kann dieſes auch den bloßen Willen Gottes außer ſich ſein. Als dieſes an ſeinem Anſichherausgetretene Weſen hat es jedoch die Möglichkeit, in ſein Anſich zurück überwunden zu werden, und ſo iſt in ihm, wenn es auch nicht mehr Gott iſt, doch wenigſtens die Möglichkeit oder Potenz des Gottſeins. Verhindert nun aber Nichts, daß Gott durch ſeinen bloßen Willen das Außerſichſeiende ſei, ſo iſt er es doch nicht, um zu ſein, ſondern damit Erkenntniß in Gott komme als Gegenſtand ſeiner Luſt. Das Motiv des Herausgehens iſt die Schöpfung. Die Möglichkeit aber des Schöpfungsprozeſſes beruht nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl ſich gegenſeitig ausſchließend, doch nicht wirklich auseinander können, daß alſo ihre urſprüngliche Einheit eine unzerreißbare iſt. Die Potenzen ſtellen das blos materielle Exiſtiren vor, das Seiende ſelbſt iſt über der bloßen Materie des Seins erhaben, die übermaterielle und darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn ſie in Spannung oder Entgegenſetzung ſind, zuſammenzwingt, da er auch ſo in ihnen der alle durchdringende Geiſt iſt und das Reelle in ihnen noch immer das Göttliche iſt. Die Gottheit oder das göttliche Sein der Potenzen iſt zwar ſuspendirt, aber ebendarum iſt nur die Form oder Art der göttlichen Exiſtenz eine andere, nicht aber die Exiſtenz Gottes ſelbſt aufgehoben.

Der Hergang des durch die freiwillig geſetzte Spannung bewirkten Schöpfungsprozeſſes iſt nun dieſer: Das Prinzip des Anfangs, das bloße Anſich oder Nichtſeiende oder blind Seiende in Gott, wirkt hervortretend ausſchließend auf die zweite Potenz das blos Seiende der Gottheit, und dieſes wird dadurch, bisher völlig ſelbſtlos, nun genöthigt, ein Fürſichſeiendes zu ſein, es bekommt ein Leben in ſich ſelbſt und wird ein Sein- oder Wirkenmüſſendes, indem es ſich in ſein rein potenzloſes Urſein wieder herzuſtellen und jenes nicht Seinſollende, das doch iſt (die erſte Potenz), wieder in ſein

Nichts zurückzubringen. Eben dieſes nicht Seinſollende aber hat auch die dritte Potenz von ihrem Sein ausgeſchloſſen, und ihr wird die Wiederherſtellung in das Sein durch die zweite Potenz vermittelt, welches jenes nicht Seinſollende (die erſte Potenz) wieder zum Sitz und Thron jenes Höchſten (d. h. des als ſolchen ſeienden Geiſtes) macht, das eigentlich ſein ſollte.

Als Schöpfungsprozeß iſt dieſer durch die Spannung geſetzte Prozeß ein ſucceſſiver, in welchem die Spannung nur ſtufenweiſe ſich löſt und deſſen Ende in den Menſchen fällt. Die drei Potenzen ſind demiurgiſche, kosmiſche Mächte, aus deren Zuſammenwirken erſt alles Concrete entſteht, und als ſolche relativ außergöttliche. Damit die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines anderen Prinzips erſcheine, muß nothwendig zwiſchen der Ewigkeit und der Schöpfung ein beide zugleich ſcheidender und vermittelnder Zwiſchenraum ſein. Zwiſchen der abſoluten Ewigkeit und der Zeit muß etwas in der Mitte ſein, das ſie zugleich trennt und verbindet, was alſo nur Möglichkeit der Zeit iſt. Der Wille oder Entſchuß zur Welt iſt in Gott ein von Ewigkeit gefaßter; das wirkliche Wollen aber, wodurch die Spannung wirklich geſetzt wird, kann nicht ein ewiges ſein, weil die Spannung der Potenzen nicht ein ewig zu wollendes iſt.

Erſt in der Lehre von einer möglichen Ausſchließung der Potenzen, während ſie in Gott und alſo geiſtig Eins bleiben, liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitslehre, die keine ſpeciell chriſtliche, ſondern vielmehr dasjenige iſt, ohne welches das Chriſtenthum gar nicht in der Welt exiſtiren würde, ſofern die Idee der Dreieinigkeit die Vorausſetzung der Offenbarung iſt, in welcher ſie freilich eine eigenthümliche Steigerung enthält.

Denken wir uns in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der erſten Urſache aufgegangen und ebenſo die ganze Macht der zweiten Urſache verwirklicht, ſo iſt dieſes Gewordene Gott, wahrhaft der gewordene; denn es iſt von keiner der beiden im Prozeß wirkenden Urſachen abhängig, ſondern ein zwiſchen beiden

frei Bewegliches; und nehmen wir die das Ganze beſchließende dritte Urſache hinzu, ſo iſt jenes höchſte Erſchaffene zwiſchen den drei Urſachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum ein wahrhaft Viertes, von denſelben gemeinſam Gehaltenes und Gehegtes. Die Schöpfung war vollendet, aber ſie war auf einen beweglichen Grund, auf ein ſeiner ſelbſt mächtiges Weſen geſtellt. Indem der Menſch frei iſt von den drei Urſachen in ihrer Differenz und inſofern als Herr über ſie geſtellt, kann er ſich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden. Da er ſich aber ebenſo Herr der Potenzen glaubt, wie es Gott in der Einheit war, ſo wendet er ſich gegen dieſe, um ſelbſt als Gott zu ſein. Er möchte ebenfalls, wie Gott, die Potenzen in Spannung ſetzen, aber dies iſt ihm nicht gegeben; er hat über ſie Macht nur, wenn er ſich nicht bewegt. In jenem Verſuch alſo fällt er unter das äußere Regiment der Potenzen, die ſich ſelber des Menſchen und ſeines Bewußtſeins bemächtigen. Bis zu dieſer That des Einen Urmenſchen, der in uns Allen fortlebt, iſt überall kein außergöttliches Sein, ſondern Alles iſt bis dahin noch in Gott beſchloſſen; die bis jetzt begriffene Schöpfung iſt durchaus nur eine innergöttliche. Dagegen die Welt, in der wir uns befinden, mit ihrer ſchlechten Form des Außer- und Nebeneinanderſeins können wir nur für eine außergöttliche erkennen, die nur durch eine von Gott unabhängige, wenngleich urſprünglich von ihm ſelbſt hervorgebrachte Urſache zu erklären iſt. Mit dem Menſchen fing eine neue Ordnung der Dinge an, als die urſprünglich beabſichtigte.

Nachdem der Natur durch den Menſchen, der ſich — anſtatt als leitende Verbindung, vielmehr — als iſolirtes Medium zwiſchen die Natur und das göttliche Leben ſtellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht iſt und ſie doch in's Nichts zurückgehen konnte; ſo war ſie genöthigt, ſich als eine eigene von Gott getrennte Welt zu conſtituiren, und ein allgemeines Streben, ſich zu vereinzeln, bemächtigte ſich ſofort der Natur und wandte ſich zuerſt gegen den Menſchen ſelbſt. Die urſprünglich blos relativ außergöttlichen Potenzen

werden jetzt als wirklich außergöttliche Mächte geſetzt. Als dieſe nur noch natürlichen, blos kosmiſchen Potenzen ſind ſie die Urſachen des im Bewußtſein vorſichgehenden mythologiſchen Prozeſſes. Sofern aber durch dieſen Prozeß zugleich das Gott Setzende des Urbewußtſeins (das zweite Prinzip) wieder hergeſtellt werden ſoll, iſt es ein theogoniſcher, d. h. Gott im Bewußtſein erzeugender Prozeß. So wirkt nun der Sohn in der Welt d. h. der ganzen Zeit ſeit der Schöpfung. Während der ganzen Zeit des Heidenthums dauert die Zeit ſeines Leidens. Mit ſeiner Erſcheinung im Chriſtenthum beginnt eine neue Zeit, wo er wieder zum Herrn des Seins geworden iſt.

Die letzte Kriſis des mythologiſchen Bewußtſeins waren die Myſterien; ſie waren nur eine wiederholte Darſtellung des Vorgangs, durch den ſich das Bewußtſein vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entſcheidet. Ihre Vorausſetzung war alſo allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes Prinzips, durch das der Menſch außer ſich und in einen beſinnungsloſen Zuſtand geſetzt wird. Dieſe eſoteriſche Geſchichte der Mythologie wurde in den Myſterien durch wirkliche Erſcheinungen für das Bewußtſein der Einzuweihenden gleichſam reproducirt: die Schrecken der frühern Zuſtände des Bewußtſeins, der Todeskampf des im realen Prinzip verfangenen Bewußtſeins, endlich die vollkommene Befreiung. Die myſtiſche Trias, von der männlichen Seite als Zagreus, Bakchos und Jakchos, von der weiblichen als Perſephone, Demeter und Kore dargeſtellt, dieſe Dreiheit in ihrer Einheit war der höchſte Gegenſtand des ſeligen Anſchauens und Begreifens in den heiligſten Myſterien Griechenlands. Erſt in den Myſterien iſt der mythologiſche Prozeß wahrhaft geendigt: in denſelben ſah das mythologiſche Bewußtſein ſein eigenes Ende, ſeinen völligen Tod und ſeine Verſöhnung, ſo weit dieſelbe innerhalb der Mythologie ſelber möglich war. Von da iſt der Uebergang zur wahren, zur abſoluten Verſöhnung ein unmittelbar möglicher. Dieſelben Urſachen, welche in ihrem blos äußern und natürlichen Verhältniß den mythologiſchen Prozeß bewirken und erklären,

eben sie erklären in ihrem höhern und persönlichen Verhältniß die Offenbarung. Die Realität der Prinzipien, aus denen sich die Offenbarung begreift, ist uns schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie gewiß.

Während aber die Mythologie Erzeugniß eines nothwendigen Prozesses, einer Bewegung des natürlichen, blos sich selbst überlassenen Bewußtseins ist, auf welche — wenn sie einmal gegeben ist — keine freie Ursache außer dem Bewußtsein einen weitern Einfluß hat, setzt die Offenbarung einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältniß voraus, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein giebt. Mythologie und Offenbarung verhalten sich, wie exoterischer Prozeß und innere Geschichte; und selbst das Esoterische, das die Mythologie in den Mysterien erzeugt hat, ist nur Erzeugniß des äußern, nothwendigen Prozesses, nicht Folge eines absolut freien Wollens der Gottheit. Darum ist die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes. Es mußte etwas kommen in der Entwickelung der Dinge, wo das menschliche Wissen nicht weiter fortschreiten konnte.

2. (Der begriffene besondere Inhalt der Offenbarung.) Hinge der Mensch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weise als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniß in der Offenbarung unbegreiflich. Jenes aber ist durch die Philosophie der Mythologie dargethan; es ist aber schon durch den Sohn, als Weltschöpfer, vermittelt. Dieselbe Vermittelung kehrt in der Offenbarung auf einer höhern Stufe und in einem noch persönlichern Sinne wieder. Ganz allein die Person Christi ist der Inhalt des Christenthums. Wer aber von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte.

Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seins und damit

zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtsein sich zum Herrn jenes Seins gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also insoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existiren, aber er verschmähte diese Herrlichkeit und wählte statt dessen das Kreuz, und darin ist er Christus. Dies ist die Grundidee des Christenthums. Die selbständige und vom Vater abgeschnittene, außergöttliche Existenz, in welcher sich die vermittelnde Potenz befindet, indem sie als Christus erscheint, machte ihn zum wahren Vermittler. Dieser vom Vater unabhängigen Existenz entschlägt er sich durch die Menschwerdung.

Inwiefern und auf welche Weise wurde nun die Vermittelung durch diese Persönlichkeit vollbracht? Das Prinzip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseins gemacht worden, war im Menschen zu sich selbst gebracht und insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eigenen Macht seiendes, das aber eben darum auch Prinzip einer neuen möglichen Bewegung ist, indem es überwunden und verwandelt werden soll. Im Heidenthum wurde dasselbe äußerlich überwunden und unwirksam gemacht, aber nicht in seinem Recht aufgehoben, nicht in seiner Wurzel überwunden. Die vermittelnde Potenz folgt nur jenem conträren Prinzip in die Entfernung von Gott und geht ihm nach, damit es nicht verloren sei. Hierin zeigt sich von Seiten der vermittelnden Potenz schon der Wille der Selbstaufopferung; aber nur indem sie sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott und Außergöttlichkeit aufgiebt, kann sie jenes blinde, gottwidrige Prinzip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben. In diese freie That der vermittelnden Potenz nun fällt der Prozeß der Offenbarung. Sofern schon im Heidenthum die vermittelnde Persönlichkeit, obgleich nur als natürliche Potenz, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Christus.

Er war ſchon die eigentliche Potenz des Heidenthums; er iſt dies, indem er auch im Heidenthum die Gewalt über das abgefallene Sein ausübt. Die vermittelnde Potenz wirkte nicht blos in der altteſtamentlichen Verfaſſung, in welcher das mythologiſche Prinzip ebenfalls waltete. Auch das Heidenthum ſtand in einem wenigſtens ſubſtantiellen Bezug zu demjenigen Prinzip, in welchem allein das Heil iſt. Zum Herrn des entgegenſtehenden Prinzips mußte ſich die vermittelnde Potenz zuvor im Bewußtſein gemacht haben, ehe ſie ſich ihrem perſönlichen Willen, alſo ihrem wahren Weſen nach zeigen konnte. Zuerſt mußte das gottwiderſtrebende Sein in ſeiner Wirkung überwunden werden, das verſöhnende Prinzip mußte ſich erſt ganz zum Herrn des gottwidrigen Seins gemacht haben (die Zeit der Präexiſtenz Chriſti), ehe die Zeit der wirklichen Erſcheinung dieſer Perſönlichkeit, die Zeit für jenes große Opfer kommen konnte, in welchem die vermittelnde Potenz *mit* dem Sein, das ſie ſich unterworfen hat, in einer und derſelben That zugleich ihr eigenes außergöttliches Sein aufhebt und ſo die wahre, d. h. bleibende Verſöhnung ſtiftend Alles zu Gott zurückführt. Denn erſt, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz ſeit der Schöpfung gefaßt hatte. Eine Verſöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum in der Idee der Opfer; aber dieſe mußten beſtändig wiederholt werden, weil ſie das feindliche Prinzip nicht innerlich, ſondern nur äußerlich, ſeiner Wirkung nach aufhoben. In jenem großen, einmal für immer vollbrachten und ewig gültigen Opfer wurde erſt alle Spannung gelöſt und ſelbſt in ihrem Grunde aufgehoben, weil, der es brachte, ſich der göttlichen Geſtalt entäußerte, ſein außergöttliches Sein Gott als ernatürliches unterwirft und im Tode daſſelbe als kosmiſche Potenz aufhebt. Indem ſich Chriſtus zum Bürgen für das Menſchengeſchlecht machte, erlangte er deſſen Erhaltung, und indem er ſich für die Erhaltung, der Menſchheit verbürgte, hat er zugleich auch alle Sünde derſelben auf ſich genommen.

Das erklärte, d. h. auch äußerlich offenbare Ende des Heidenthums war im römiſchen Bewußtſein erreicht, ſofern dieſes ſelbſt keinen Moment des mythologiſchen Prozeſſes mehr repräſentirte, in welchem aber alle früheren zuſammenfloſſen. Das römiſche Weltreich war gleichſam der Boden, in welchem der Same des göttlichen Reichs geſäet werden ſollte. Zugleich mußte alſo auch der jüdiſche Particularismus unter dem römiſchen Joche ſeiner Expiration nahe gebracht werden.

Was wird mit der Menſchwerdung der vermittelnden Perſönlichkeit eigentlich gewollt? Es iſt bei ihr nicht um die Aufhebung der Außergöttlichkeit zu thun, ſondern daß ſie in dieſer Außergöttlichkeit ſich der göttlichen Geſtalt, des göttlichen Anſehens entſchlage. Es galt um das reinmoraliſche Opfer der vermittelnden Perſönlichkeit ſelbſt, welche als die ſchuldloſe an die Stelle des Schuldigen trat, und dazu war die Menſchwerdung nöthig. In dieſem Opfer, das ein Wunder der göttlichen Geſinnung iſt, durchbricht das Göttliche das Natürliche, und mit dieſem höchſten Act der Offenbarung iſt die Spannung ganz und ein- für allemal aufgehoben.

Für dieſen Uebergang der Potenz aus der göttlichen Geſtalt in's Menſchliche iſt die phyſiſche Seite des Vorgangs der Menſchwerdung die Vermittelung. Wie der Wille der vermittelnden Perſon die einzige Urſache der Menſchwerdung iſt, ebenſo muß ſie ganz allein in ſich ſelbſt die materielle Möglichkeit der Menſchwerdung haben. Sie iſt ſich ſelbſt (in ihrem außergöttlich-ſubſtantiellen Sein, in ihrem eigentlichen Selbſt) der Stoff, wie ſie ſich ſelbſt (in ihrem eigentlichen Selbſt) die Urſache iſt. Materialität und Immaterialität ſind nicht abſolut entgegengeſetzte Begriffe; indem das ſich freiwillig Materialiſirende das Höhere, das dadurch zur Exiſtenz kommt, über ſich ſetzt und ſich ihm unterordnet, kommt das Höhere zur Exiſtenz, von der es durch das ſich Materialiſirende als Immaterielles ausgeſchloſſen war. Der erſte Grund zur Menſchheit Chriſti iſt dadurch gelegt, daß die zweite Potenz — eben als Potenz, d. h. als das Sub-

ſtantielle der Perſönlichkeit — ſich gegen das Höhere materialiſirt und weiterhin kreaturiſirt, die geſchöpfliche Form annimmt, ſich zum Stoff eines organiſchen Prozeſſes macht. Da ihr nun aber als demiurgiſcher Potenz Alles frei und zugänglich iſt, ſo ſteht es ihr auch völlig frei, den Ort dieſer Materialiſirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein ſchon lebendiges menſchliches Weſen zu erſehen, um als Menſch vom Weibe geboren zu werden und ſo ſich gegen Gott zu kreaturiſiren. Und war der Grundſtoff zur Menſchheit Chriſti nicht aus dieſer materiellen Welt gewonnen, ſondern erſt ein im Act der Menſchwerdung ſelbſt materiell gewordener, ſo begreift es ſich zugleich, daß dieſes Prinzip den Stoff dieſer untergeordneten materiellen Welt anziehen und dabei doch der in derſelben herrſchenden allgemeinen Ataxie widerſtehen konnte. Dieſes Factum der Geburt des Chriſtus konnte nicht ein blos im Bewußtſein der Menſchheit vor ſich gehendes, es mußte ein unabhängig von menſchlichen Vorſtellungen ſich ereignendes ſein. Was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit; die ekſtatiſche Geſchichte ging in wirkliche Geſchichte über.

Nachdem er Menſch geworden iſt, ſo iſt das Gebet zu dem Vater der tiefſte Actus ſeines ſich ſelbſt als Menſch Erkennens, und indem er ſich aller Göttlichkeit entäußert, zieht er den göttlichen Willen an ſich, und in Kraft dieſes an ſich gezogenem Göttlichen verrichtet er die Wunder. Nach dem Umſturz des urſprünglichen Seins zieht Gott ſeinen eigenen Willen von der Welt zurück; das Weltall wirkt blos noch ſeine Natur, nicht ſein Wille. Iſt aber Gott irgendwo mit ſeinem Willen in der Natur, ſo iſt dies ein Wunder; und die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit ſeinem Willen wieder demiurgiſch wirke, iſt eben dies, daß der Vater mit ſeinem Willen wieder in der Natur ſei.

Der Tod des Menſchen Chriſtus war ſchon vor ſeiner Menſchwerdung beſchloſſen. Er war ein Opfer, das die göttliche Geſinnung Chriſti ſeiner Menſchheit auferlegte. Er hat mit ſeinem Leben unſer Leben losgekauft und aus der Gewalt des Prinzips befreit, deſſen Gefangene wir waren, und

welches nur durch ein ſolches Wunder der Liebe in ſeiner Potenz, in ſeiner Gewalt ſelbſt aufgehoben werden konnte. In der Nothwendigkeit des Todes zeigte dieſes Prinzip ſeine ganze Macht und Gewalt; wollte alſo die vermittelnde Potenz ſich Gott ganz unterwerfen, ſo mußte ſie ſich ihm unterwerfen bis zum Tode, um die ganze Macht jenes Prinzips zu brechen und zu erſchöpfen.

Nach dem Tode hatte der Erlöſer bis zu ſeiner Auferſtehung das Leben in der Geiſterwelt angetreten. Aber er ſollte uns völlig und in Allem gleich ſein, auch der wahre Vorgänger zum ewigen Leben. Damit in ſeiner Perſon das ganze menſchliche Leben durchlaufen werde, ſollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menſchlichen Daſeins ſichtbar in ſich darſtellen, die allgemeine Auferſtehung von den Todten, die Wiederkehr in die ſichtbare Welt in verklärter menſchlicher Leiblichkeit. Seit der Auferſtehung von den Todten aber iſt daſſelbe Subject, das in ſeiner Subſtanz oder Eigenheit ſich, Gott unterwürfig, zum Menſchen gemacht und in dieſer Unterwerfung bis zum Tode ausgeharrt hat, iſt nun in dieſer ſeiner Eigenheit oder Subſtanz erhöht, d. h. in ſeiner von Gott unabhängigen Geſtalt von Gott als Herr anerkannt. Das iſt der Lohn Chriſti, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigener Geſtalt zu ſein!

Mit der durch ihn vermittelten Ausgießung des heiligen Geiſtes iſt alle Spannung aufgehoben, und nun erſt kann die Religion des Geiſtes und der Freiheit anfangen. In Chriſto ſtarb die ganze kosmiſche Religion, die allein auf der Spannung beruhte, in welcher er ſelbſt nur ein exoteriſches Prinzip und als natürliche Potenz war. Nun iſt der große Pan, das blinde kosmiſche Prinzip, völlig exſpirirt.

Wie aber ſieht das Chriſtenthum im Verhältniß zu ſich jene blinde Macht, jenes Prinzip des Heidenthums, das alle Welt gefangen hält, den Satan an, der nicht ein Geſchöpf, ſondern ein allgemeines kosmiſches Prinzip iſt? Satan iſt ſeinem letzten Grunde nach das an ſich, ſeiner Natur nach noch nicht Seiende, dasjenige alſo, was nur durch Täuſchung

und falſche Vorſpiegelung verlangen kann, das Seiende zu ſein. In dieſer Beziehung hat er ein allgemeines Verhältniß zum Menſchengeſchlecht überhaupt, wie er ja als dieſes Prinzip auch der vom (urſprünglichen) Menſchen hervorgegangene Geiſt iſt; er hat ferner ein beſonderes Verhältniß zum einzelnen Menſchen, deſſen Wille gleichſam beſtändig von ihm umlagert iſt. Jede univerſelle, kosmiſche Krankheit iſt eine Sucht, eine erregte Potenz, die ſich auf Koſten des gegenwärtigen Zuſtandes der Dinge und des Menſchengeſchlechts zu realiſiren ſtrebt. Gleichwie nun aber dieſe Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beſchloſſen ſein ſollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der ihnen allen zum Grunde liegenden Urpotenz, von der alle jene beſondern Potenzen abſtammen; ſo iſt es ganz begreiflich, wenn die einzelnen böſen Geiſter als Kinder des Satans vorgeſtellt werden. Auch die guten Engel ſind bloße Potenzen, nur im umgekehrten Sinn von den böſen Engeln. Sind dieſe nichts anderes als Potenzen, die nicht wirklich ſein ſollten, aber durch den Fall des (urſprünglichen) Menſchen Macht erlangt haben, wirkend zu werden; ſo iſt im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich ſein ſollte, aber nun vielmehr durch Schuld des (urſprünglichen) Menſchen als bloße Potenz, d. h. als nicht verwirklichte Möglichkeit geſetzt iſt.

Das nach Chriſti Tode noch blos innerlich daſeiende Reich Gottes ſollte nun auch äußerlich da ſein; hier aber mußte es auf's Neue in die Wirkungsſphäre des innerlich beſiegten, aber eben darum nun hinaus, in's Aeußere geworfenen Geiſtes gerathen, der hier im Aeußern — unter veränderter Geſtalt eine neue Herrſchaft ſuchte und dem Chriſtenthum offen oder verlarvt entgegentrat. Die geſchichtliche Kirche fängt mit dem Augenblicke an, wo das Chriſtenthum Weltreligion wird, wo es eine Exiſtenz in der Welt annimmt. In dieſer geſchichtlichen Kirche muß eine Folge von Zeiten ſein. Da Chriſtus den Apoſtel Petrus mit einem Felſen vergleicht, auf den er ſeine Kirche

bauen, den er alſo ſeiner Kirche zum Grunde geben wolle; ſo iſt der Grund nicht über dem, was er begründet, und ſetzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erſt vollendet wird, er fordert ein Anderes nach ſich und außer ſich. Da Petrus als Anfang beſtimmt worden, ſo muß ein zweiter Apoſtel folgen, ein Dritter als Ende gedacht werden. Jener iſt Paulus, dieſer iſt Johannes. In Petrus iſt der Körper, das Centrale, Zuſammenhaltende; in Paulus überwiegt das Ideale und Excentriſche, d. h. das vom Centrum freie, unabhängige, treibende und bewegende Prinzip. Durch Paulus geht die Succeſſion in das Ende, welches die Kirche des heiligen Johannes ſein wird, zu welcher die erſtarrte petriniſche Kirche nur durch Hülfe des Proteſtantismus gelangen kann. Das wahrhaft Katholiſche iſt erſt Reſultat und Gewinn der Reformation. In Deutſchland werden ſich die Schickſale des Chriſtenthums entſcheiden; hier ſind die beiden Kirchen mit völlig gleichen Rechten neben einander geſtellt, dies iſt das Vorzeichen einer neuen, höhern Entwickelung, die wahrhaft allgemeine Kirche, wenn Kirche hier noch das rechte Wort iſt, die allein im Geiſt zu erbauen iſt und nur im vollkommenen Verſtändniß des Chriſtenthums, ſeiner wirklichen Verſchmelzung mit der allgemeinen Wiſſenſchaft und Erkenntniß beſtehen kann und ſo allein auch die Religion des Menſchengeſchlechts. —

Das Sinnig-poetiſche und ſcheinbar Tiefſinnige dieſer Schelling'ſchen Weltanſchauung iſt das Beſtechende, das Täuſchende derſelben für die Phantaſie. Der Verſuch, die „ewigen Urgedanken der Menſchheit, die wie Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer kleinlichen Zeit ſich erheben und wie Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anwehen" ſollen (um uns Schelling's eigener Worte zu bedienen), dieſer Verſuch kann wohl als eine äſthetiſche Weltanſchauung gelten und als ein poetiſches Spiel die Phantaſie vorübergehend feſſeln; aber der Verſtand wird es niemals unterlaſſen können, dieſen ſchönen Schein einer Weltanſicht aufzulöſen, welche durch das an der Hand der Erfahrung fortſchreitende Natur- und Geſchichtswiſſen fort-

während und mit jedem Tage gründlicher widerlegt wird. Die Ergebnisse der Naturforschung insbesondere, weit entfernt zu solcher ästhetisch-phantasievollen Weltansicht zu stimmen, weisen nachdrücklich auf eine andere Erklärung des Weltdaseins. Die wirkliche Geschichtsforschung und Geschichtswissenschaft aber darf die Lücken der wirklichen Geschichte nicht durch die Phantasie ausfüllen, sondern nur auf dem Wege historisch-psychologischer Analyse und Kritik behutsam ergänzen.

Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung ist seine speculative Geschichtsphilosophie, die Anwendung seiner Potenzenlehre auf die Entwickelung der Geschichte. Aber er weiß unter den realen Mächten der Weltgeschichte nur eine einzige zu begreifen, die Macht der Phantasie und ihres Waltens im religiösen Leben der Menschheit. Diese isolirt er auf Kosten der andern, ebenso wesentlichen Factoren des weltgeschichtlichen Prozesses, des sprachlichen und erkennenden wie des rechtlichen und sittlichen Prozesses des geistigen Menschheitslebens. Er bleibt auch hier mit der Leistung hinter der Tendenz zurück; er will eine Philosophie der Geschichte geben und giebt nur die begriffene Poesie derselben, indem er die Thätigkeit der religiösen Phantasie der Menschheit und deren Erzeugnisse vorzeigt und auch wenigstens zum Theil zu erklären sucht, während er den andern Theil unerklärt stehen läßt.

Der erste, nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte ist ihm die Philosophie der Mythologie, im Unterschied von der Philosophie der Offenbarung, worin die Grundthatsache und Grundvoraussetzung des Christenthums erklärt werden soll, in Wahrheit aber unerklärt stehen bleibt. Der Schlüssel zur Mythologie ist ihm das Wort von Novalis:

> Die mächtigen Geschichten der längst vergangnen Zeit
> Ist sie uns zu berichten mit Freundlichkeit bereit;
> Der Vorwelt heil'ge Lüfte umweh'n das Angesicht,
> Und in die Nacht der Grüfte strahlt uns ein ew'ges Licht.

Aber dieſes Licht iſt nur die über die Erfahrung hinaus ſchwebende Phantaſie, nicht eine von der Hand der Erfahrung geleitete Forſchung. Die Mythen geben nur die erſten, kindlich-naiven Verſuche der frühern Menſchheit, ſich die Vorgeſchichte des Menſchheitslebens vorſtellig zu machen, nicht aber eine Einſicht in den wirklichen Hergang, welche an die Ergebniſſe der Geologie, der vergleichenden Sprachforſchung und die Denkmäler der Urzeit des Völkerlebens anzuknüpfen hat.

Und nicht einmal jene eine Seite im Entwickelungsprozeß der Menſchheit, den mythologiſchen Factor, weiß Schelling frei von Phantaſtik und rein in ſeinem wirklichen Hergang herauszuſchälen. Er mythologiſirt ſelbſt über die Mythologie; er giebt nicht eine Philoſophie der Mythologie, ſondern eine Poeſie und Phantaſie derſelben. Er täuſcht ſich über die eigentliche Bedeutung ſeines Thuns, wenn er ſagt: Ich darf wohl ſagen, daß bis jetzt keine Theorie der Mythologie exiſtirt, durch welche dieſe ſo beſtimmt nicht bloßes im Allgemeinen, ſondern bis in alle Zweige und Züge erklärt wird; das einfache Geheimniß unſers Verfahrens iſt die Vorausſetzung, daß die Mythologie ihre eigene Geſchichte enthalte, daß es keiner außer ihr liegenden Vorausſetzungen bedürfe, ſondern ſie allein ſich ſelbſt vollkommen erkläre, daß alſo dieſelben Potenzen, welche materiell genommen ihren Inhalt ausmachen, auch die formellen Urſachen ihrer erſten Bildung und Entſtehung ſeien. (2, 670) Dies iſt die Selbſttäuſchung, in welcher der romantiſche Philoſoph der Mythologie befangen iſt. Daß die Potenzen, die Schelling's Begriffsphantaſie als Urbegriffe alles Seienden willkürlich aufſtellte, auch den materiellen Inhalt und die formellen Bedingungen der Entſtehung des mythologiſchen Prozeſſes ausmachen ſollen, dies eben iſt die von der Kritik in Anſpruch zu nehmende Grundvorausſetzung, die in Wahrheit nicht in der Mythologie ſelber liegt, ſondern von der Schelling'ſchen Phantaſie hineingetragen wird. Dies in Wahrheit iſt das offenbar gewordene Geheimniß ſeines ganzen Verfahrens, in Folge deſſen die Mythologie nicht erklärt, ſondern ihr ein

zum Voraus begrifflich feſtgeſtellter fremder Ideengehalt untergeſchoben wird, nach welchem das geſchichtlich Gegebene künſtlich umgedeutet wird. Schelling erklärt und begreift nicht die geſchichtlich gegebene Mythologie, ſondern conſtruirt ſich eine ſolche nach der Schablone ſeiner Potenzen und ihrer gegenſeitigen Spannung. Der mythologiſche Prozeß wird ihm ſelbſt wiederum zu einem theogoniſchen, worin die Potenzen zu göttlichen Perſönlichkeiten hypoſtaſirt werden, um aus dem Kampfe mit einander wiederum zur Verſöhnung zu ſtreben. Das transſcendentale göttliche Drama der Potenzen führt ſich, nachdem ihr Kampf im abgelaufenen Naturprozeß zur Ruhe gekommen war, nochmals im Bereich der menſchlichen Vorſtellungen auf. Daß der mythologiſche Prozeß ein nothwendiger Prozeß des menſchlichen Bewußtſeins ſei, wird von Schelling ganz richtig bemerkt; aber dieſes Bewußtſein iſt nicht ein gewiſſermaßen nur über dem wirklichen Bewußtſein der empiriſch-geſchichtlichen Menſchheit ſchwebendes, transſcendentales, allgemeines Bewußtſein, ſondern das natürlich und geſchichtlich beſtimmte Bewußtſein eben der Völker ſelbſt, bei welchen ſich dieſe mythologiſchen Vorſtellungen finden. Als die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugend verhält ſich das Bewußtſein der Völker nicht rein leidend, als unſelbſtthätiges Werkzeug oder als willenloſer Träger überweltlicher Mächte; ſondern das menſchliche Gemüth ſelbſt, in ſeiner concreten und natürlich wie geſchichtlich beſtimmten Lebendigkeit iſt die ſelbſtthätig erzeugende Macht der mythologiſchen Vorſtellungen. Das philoſophiſche Erkennen kann ſich zu den Mythen nur das Verhältniß geben, ſie einerſeits in ihrer pſychologiſchen Entſtehung auf der beſtimmten völkergeſchichtlichen Stufe der Geiſtesentwickelung, wo ſie ſich erzeugten, zu erklären und andererſeits in ihrem eigenen, dieſer Bildungsſtufe entſprechenden, authentiſchen Sinn darzulegen. Die mythenbildende Phantaſie des Völkergeiſtes umſpannt aber mit ihrem Netz nicht blos die kosmologiſchen und theologiſchen Ideen, die das Bewußtſein der Völker erfüllen; ſondern ebenſo auch anthropologiſche, ethiſche und ſociale Beziehungen. Schelling ſieht in den

mythologiſchen Vorſtellungen lediglich theologiſch-kosmologiſchen oder — um in ſeiner Sprache zu reden — theogoniſchen Inhalt: die Spannung und das Wechſelſpiel der Potenzen gilt ihm als der einzige Stoff des mythologiſchen Bewußtſeins. In dieſer Hinſicht (ſagt kürzlich J. U. Wirth) bildet die Schelling'ſche Philoſophie der Mythologie einen höchſt merkwürdigen Gegenſatz zu einer andern, der Geſchichte der neueſten Philoſophie angehörenden Auffaſſung derſelben. Betrachten nämlich Planck, Noack u. A. die Religion überhaupt nur als die phantaſiemäßige Anſchauung, welche das Ich von ſeinem eigenen immanenten ethiſchen Weſen gewinnt, und iſt ihnen demgemäß der eigentliche ſubſtanzielle Kern auch der mythologiſchen Vorſtellungen nur der ethiſche Prozeß; ſo iſt die eigentliche Ergänzung hierzu, die aber ſo einſeitig iſt, als ihr Gegenſatz, die rein transſcendent-theologiſche Auffaſſung Schelling's. Indem überdies das theologiſche Prinzip in Schelling's Auffaſſung zu einem eigentlich theogoniſchen ſich geſtaltet, wobei das menſchliche Bewußtſein nur als der willenloſe, außer ſich geſetzte Träger der in ihm wirkenden göttlichen Potenzen erſcheint; ſo wird von ihm die Selbſtthätigkeit des menſchlichen Geiſtes eben ſo maßlos herabgeſetzt, als ſie auf der Gegenſeite widernatürlich zu einer abſoluten Autonomie des Ich potenzirt wird *). Letzteres iſt indeſſen ſo wenig der Fall, daß vielmehr in der dem Schelling'ſchen Philoſophiren über die Mythologie entgegengeſetzten Richtung gerade der menſchliche Geiſt in ſeiner concreten, natürlich beſtimmten, alſo durch Natureinflüſſe und das Geſetz ſeiner eigenen Natur bedingten Lebendigkeit es iſt, der mit der Macht unbewußter Nothwendigkeit die mythologiſchen Vorſtellungen erzeugt. Und wie auf dem Wege dieſes pſychologiſch-analytiſchen Verfahrens der Mythendeutung freilich eine der Schelling'ſchen ganz entgegengeſetzte Philoſophie der Mythologie

*) Zeitſchrift für Philoſophie und philoſophiſche Kritik. Bd. 34. (1859.) S. 97.

entſteht, eine philoſophiſche Religionsgeſchichte nämlich, die zugleich die Ergebniſſe der hiſtoriſch-kritiſchen Forſchung im Gebiete der Religionsgeſchichte zur Vorausſetzung und Baſis nimmt, davon glaubt der Verfaſſer ſelbſt in ſeiner Schrift: „die Theologie als Religionsphiloſophie" (1853) ein öffentliches Zeugniß gegeben zu haben.

Auch die Vorſtellung von göttlicher Offenbarung ſtellt ſich auf dieſem Standpunkt unter den Geſichtspunkt des mythologiſchen Prozeſſes und tritt als pſychologiſches Phänomen auf, das ſeine Erklärung verlangt. Schelling hat den geſchichtlich überlieferten Begriff der Offenbarung und ſeine mythologiſche Bedeutung nicht philoſophiſch analyſirt und in ſeiner pſychologiſchen Entſtehung betrachtet. Er verfährt auch hier unhiſtoriſch und unkritiſch. Er will eine Philoſophie der Offenbarung geben und erklärt nur die Mythologie der Offenbarung, ohne ein Bewußtſein davon zu haben, oder die Einſicht gelten zu laſſen, daß die evangeliſche Geſchichte — denn ſie allein iſt es eigentlich nur, mit der er ſich beſchäftigt — nicht das Aufhören des mythologiſchen Prozeſſes iſt, ſondern deſſen Vollendung. Nachdem der mythologiſche Prozeß des Heidenthums in ſeinem geſchichtlichen Verlauf vorgeführt worden iſt, wird beim Eintritt in die evangeliſche Geſchichte reſpectvoll ſalutirt. Denn hier, heißt es, ſei zur Wahrheit geworden, was dort Fabel geweſen. Der mythologiſche Geiſt ſtehe hier mit Einem Male ſtill und werde zu wirklicher Offenbarung. Der mythologiſche Prozeß des Heidenthums ſei blos innerlicher Vorgang im Bewußtſein geweſen, jetzt aber ſchlage derſelbe in äußerlich-ſichtbares Geſchehen um. Der innere Zuſammenhang zwiſchen mythologiſcher und heiliger Geſchichte iſt damit abgebrochen. Statt innerer Vorgänge im Bewußtſein ſollen nun mit Einem Male äußerliche Vorgänge der gemeinen ſinnlichen Wirklichkeit ſtattfinden. Wozu dies nöthig ſei und warum dies nicht vielmehr eine Herabſetzung des religiöſen Prozeſſes, ſondern die eigentliche Vollendung deſſelben ſei; warum die Facta der heiligen Geſchichte nicht mehr blos im Bewußtſein der Menſchheit vor ſich gehen, ſondern ein unabhängig vom

menſchlichen Vorſtellen ſich Ereignendes ſein ſollen: über alles dies giebt der Philoſoph der Offenbarung nicht den geringſten Aufſchluß. Und doch ſoll es eine übermythologiſche göttliche — alſo doch wiederum innere, geiſtige — Geſchichte ſein, die ſich in die rein mythologiſchen Vorgänge von Geburt, Leiden, Tod und Auferſtehung eines Gottes kleiden, und dieſes jetzt äußerliche ſinnenfällige Geſchehen handgreiflicher Wirklichkeit ſoll nicht etwa blos Symbol und Hülle eines Geiſtigen ſein, ſondern recht eigentlich die innere transſcendente göttliche Geſchichte ſelbſt vertreten. Die Nothwendigkeit hiervon wird aber nicht dargethan. Es taucht dem Philoſophen der Offenbarung auch nicht der leiſeſte Zweifel, nicht das geringſte kritiſche Bedenken gegen dieſe harten Vorausſetzungen auf, und er hält es nicht im Geringſten für nothwendig, den nahe liegenden Einwand zu berückſichtigen, daß dieſe Vorgänge der heiligen Geſchichte ſich auf ſolche Weiſe recht eigentlich als geſteigerter, auf die Spitze getriebene, erſt wirklich und vollſtändig durchgeführte Mythologie zu erkennen geben.

Ueber alle dieſe mit Gewalt ſich aufdringenden Schwierigkeiten ſoll uns der einzige Umſtand hinweg heben, daß eben Chriſtus, das Subject jener äußerlichen Vorgänge der heiligen Geſchichte, eine hiſtoriſche Perſönlichkeit ſei, womit das Reich der bloßen Vorſtellung aufhöre und an ihre Stelle Wahrheit und Wirklichkeit trete. Der Mann aus Nazareth und der Chriſtus der Gemeinde fallen ihm ohne Weiteres zuſammen. In dieſer ungeheuer naiven Vorausſetzung konnte den Münchener Offenbarungsphiloſophen auch das Erſcheinen des Lebens Jeſu von Strauß und die ganze darauf folgende hiſtoriſch-kritiſche Erforſchung der evangeliſchen Geſchichte nicht irre machen. Er thut, als wäre gar nichts in der Wiſſenſchaft des Chriſtenthums vorgefallen, gerade ſo wie der Verkündiger des theogoniſchen Prozeſſes ſich geberdete, als ob niemals ein Kant gelebt hätte.

Die Menſchwerdung der zweiten, vermittelnden Potenz gilt ihm ohne Weiteres als ein Factum, als ein wirklicher Vorgang, deſſen phyſiſche Seite dem Taſchenſpieler mit den

Potenzen ebenſo wenig Schwierigkeiten macht, wie die Wunder. Die ſittliche Seite der freiwilligen Menſchwerdung der zweiten Potenz ſoll in dem Willen der Selbſtopferung Chriſti für die Menſchheit beſtehen. Daß aber die Conſequenz der Potenzenlehre dieſe Menſchwerdung gar nicht einmal nothwendig fordert, daß das beabſichtigte Ziel auch ohne dieſes vermeintliche Factum zu erreichen war, dieſe Einſicht geht dem Offenbarungsphiloſophen nicht auf. Wenn die ſeit dem Falle geſetzte Spannung zwiſchen dem Menſchen und Gott weder durch dieſen, den Vater, noch durch jenen, den gefallenen Menſchen, aufgehoben werden konnte; wenn ferner auch die zweite, vermittelnde Potenz in der Geſtalt, wie ſie im Heidenthum als blos natürliche Macht wirkte, die Verſöhnung nicht zu Stande bringen konnte: ſo bleibt ja noch die dritte, eigentlich geiſtige Potenz übrig. Iſt nicht in ihr jener Ur-Wille des Vaters, von dem Schelling ſo viel zu erzählen weiß, das dem Menſchen feindliche Prinzip, von vornherein aufgehoben? So durfte daſſelbe ja nur jetzt als Geiſt in Wirkung treten, aus ſeiner bisherigen Verborgenheit hervorgehen, und die Verſöhnung war im Bewußtſein der Menſchheit vollzogen, ohne daß es der Menſchwerdung und der ganzen Reihe äußerer, der gemeinen Wirklichkeit angehörender Vorgänge der heiligen Geſchichte bedurft hätte! Wozu brauchte die dritte Potenz, der Geiſt, mit ſeinem Wirkſamwerden zu warten, bis erſt dieſe äußerlich-geſchichtlichen Hergänge bis zum Tode und zur Auferſtehung der menſchgewordenen zweiten Potenz abgewickelt waren? Wir finden auch hierüber bei Schelling keinen Aufſchluß.

Aber dies iſt, was die Conſequenz des eigenen Prinzips angeht, nicht der einzige Widerſpruch, in den ſich der Potenzenlehrer als Offenbarungsphiloſoph mit ſich ſelbſt verwickelt. Abgeſehen davon, daß er bei ſeiner Lehre von der Menſchwerdung der vermittelnden Potenz die Schwierigkeit der ſtellvertretenden Verſöhnung und der Bürgſchaftleiſtung des Unſchuldigen für die ſchuldige Menſchheit nicht vermeidet; verwickelt ſich die Potenzenlehre in Betracht des Verhältniſſes zwiſchen Chriſtus und Belial in einen neuen

Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Wenn Chriſtus als die menſchgewordene zweite Potenz den Kampf mit dem conträren, dem Menſchen feindlichen Prinzip, dem Vertreter der dämoniſchen kosmiſchen Mächte zu beſtehen hatte und in dieſem Kampf auf Leben und Tod, wie Schelling behauptet, der Widerſacher Chriſto nicht mehr als ein blos ſubſtantielles Prinzip, ſondern als ein Wille dem Willen Chriſti gegenüber ſtand und je mehr er durch den Ueberwinder objectiv beengt wird, auch um ſo perſönlicher dieſem gegenüberſtehen mußte: wo und wann iſt dann das böſe Prinzip wirkliche Perſon geworden? wer war dieſe Menſchwerdung Satans, dieſes in der Reihe der äußerlich-geſchichtlichen Hergänge der heiligen Geſchichte nothwendige perſönliche Gegenſtück zu Chriſtus? Der Philoſoph der Offenbarung ſchweigt hierüber; der ſpeculative Satanolog hat an dieſem Punkte ſeine ſpeculative Chriſtologie unvollendet, ja in einem offenbaren Widerſpruch ſtecken gelaſſen.

Wir ſagten oben, Schelling habe die Nothwendigkeit der Menſchwerdung der zweiten Potenz nicht dargethan. Er könnte dagegen geltend machen, dieſe Nothwendigkeit dadurch angedeutet zu haben, daß Chriſtus in den Veränderungen, die nach ſeinem Tode mit ſeiner Perſon vorgingen, die weſentlichen Stufen äußerlich-ſichtbar habe darſtellen ſollen, die das Menſchenleben überhaupt nach dem Tode durchlaufen müſſe, um wieder zu der ihm beſtimmten Einheit mit Gott zu gelangen. Auch hier aber wird ohne Prüfung die äußere Thatſächlichkeit von Vorgängen hingenommen, die — geſchichtlich unverbürgt, wie ſie ſind — lediglich dem Gebiete des Glaubens angehören. In ſolcher Weiſe aber, wie es von Schelling geſchieht, über die Offenbarung philoſophiren, indem man die Daten der evangeliſchen Ueberlieferung ohne Kritik und trotz aller vorhandenen Kritik derſelben als Thatſachen und nicht etwa des Bewußtſeins, ſondern — der äußern Geſchichte hinnimmt, dies heißt in der That, ſich's heutzutage leicht machen mit der philoſophiſchen Erkenntniß der Geſchichte. Wo der Philoſoph mit der kraſſeſten Orthodoxie Hand in Hand gehen mag, hat unbedingt

die Philoſophie ein Ende. Soll freilich Philoſophie der Offenbarung blos die Aufgabe haben, das Chriſtenthum in ſeiner hiſtoriſch überlieferten und dogmatiſch fixirten Geſtalt als nothwendig und vernünftig zu rechtfertigen und damit, aller hiſtoriſchen und philoſophiſchen Kritik zum Trotz, den Anſpruch verbinden, daß daſſelbe in jener Geſtalt, als die nur in die Form des Begriffs erhobene religiöſe Vorſtellung, dem Bildungsſtandpunkt des gegenwärtigen Bewußtſeins genüge; ſoll die Philoſophie dem hiſtoriſchen Chriſtenthume, wie jeder geſchichtlichen Erſcheinung gegenüber, keine andere und höhere Beſtimmung haben: dann freilich ließe die Schelling'ſche Philoſophie der Offenbarung kaum etwas zu wünſchen übrig. Eine andere Frage iſt es aber, ob das Chriſtenthum, wie es ſich auf dieſem Wege nach dem Tode des Mannes aus Nazareth innerhalb der Gemeinde der auf ſeine Wiederkunft Harrenden geſtaltete und geſchichtlich weiterbildete, als Dogma und heilige Geſchichte auch noch für unſer modernes, durch andere Bildungselemente bereichertes Bewußtſein noch Ueberzeugungskraft behält. Um die geſchichtliche Entſtehung und Entwickelung deſſen, was man Chriſtenthum nennt, wirklich zu begreifen, dazu reichen Phantaſie und conſtruirender Begriff bei weitem nicht aus; dazu ſind noch ganz andere wiſſenſchaftliche Anſtrengungen nöthig, wie ſie der Verfaſſer ſelbſt theils in dem Werke: „der Urſprung des Chriſtenthums" (1857), theils und vorzüglich in einer Reihe von Aufſätzen in der Zeitſchrift „Pſyche" (1858 u. f.) gemacht hat und um ſo mehr noch fortzuführen entſchloſſen iſt, da in dieſer Hinſicht aus leicht begreiflichen Gründen von der Theologie wenig oder gar Nichts zu erwarten iſt.

Ueber Schelling's Phantaſien von einer Johanniskirche der Zukunft wird die Zukunft ſelber richten. Wie die Sachen des Chriſtenthums und der geſpaltenen Kirchen jetzt ſtehen, iſt um ſo weniger Ausſicht zur Verwirklichung dieſes Traums vorhanden, als jedem nicht ſelbſt in den Schranken eines beſtimmten Kirchenthums Befangenen, übrigens aber mit denjenigen Bildungselementen der Gegenwart, die aus der Quelle des Chriſtenthums nicht hergeleitet werden können,

in lebendiger Weise Erfüllten sich die Unmöglichkeit deutlich macht, daß der religiös-sittliche Geist der keineswegs mehr ausschließlich, ja nicht einmal vorzugsweise durch das Christenthum bestimmten und bedingten Gegenwart in der Form von Kirchen oder Einer Kirche auftreten kann. In der Wiederbelebung des Ueberlieferten, nachdem es durch das Bemühen der Geschichtsphilosophie von allen Seiten verstanden worden, das Heilmittel für die Uebel, an denen unsere Zeit leidet, zu suchen, dies kann nur dem philosophischen Romantiker beikommen, der die lebendig schaffenden Kräfte nicht ahnt, die im Schooße der Zeit wirken und sich regen, und die dem Rahmen des philosophischen Begriffs ganz und gar widerstreben. In der Fülle der das Leben beherrschenden Kräfte wird die Philosophie immer nur Einen Factor darstellen, dessen Macht sich nicht einseitig überspannen läßt.

Einer Philosophie nun aber gar, wie die Neuschelling'sche, die selbst wieder durch und durch zur Mythologie geworden ist, noch eine Zukunft und gestaltenden Einfluß auf die Zukunft beizulegen, diese Meinung ruht auf einem gänzlichen Verkennen der lebendigen Triebkräfte unserer Zeit. Durfte es im Alterthum Platon wagen, Mythus und Fabel als Schmuck seiner Speculation oder als Anziehungsmittel für eine den Interessen der Philosophie gleichgültig gewordene Zeit in Anwendung zu bringen; so kann sich, nachdem ein Kant gelebt hat, die Einführung der Mythologie in die Philosophie nicht mehr in gleichem Grade und auf die Dauer bei den Denkenden Aufmerksamkeit und Gunst versprechen. Ein Beweis dafür ist die Gleichgültigkeit, mit welcher die gesammelten Werke Franz von Baader's im Verlauf dieses Jahrzehnts aufgenommen worden sind, die Werke eines Mannes, welcher durch die Macht der gährenden Phantasie über alle Anfechtungen des Verstandes erhoben, in seinen philosophischen Improvisationen in unreiner Mischung von Philosophie, mystischer Theosophie und Naturwissenschaft die Weltanschauung des Mittelalters in modernem Gewande mit der Illusion des Vorwärtsschreitens auftreten läßt und den Tiefsinn und die Originalität seines

genialen Geiſtes an die Wiederbelebung einer Vergangenheit verſchwendet hat, um dem Reichthum einer im Verſchwinden begriffenen Bildung die letzte Gunſt abzugewinnen. Schelling's Nachlaß wird — es gehört keine beſondere Weiſſagungsgabe dazu, um dies vorauszuſagen — kein beſſeres Schickſal haben, als die Baader'ſchen Werke; er wird zur Bekümmerniß des Häufleins ſeiner Verehrer, „entſetzlich wenig Anklang" finden. Wie einſt der Romantiker auf dem Throne der Cäſaren mit den Waffen ſeiner Reſtaurationspolitik frucht- und erfolglos gegen den Genius der Zukunft kämpfte; ſo bleiben Producte wie die Schelling'ſche Mythologie der Philoſophie und Baader's naturwiſſenſchaftlicher Theoſophismus ſtets nur verkümmerte Nachgeburten, die nur dazu dienen, dem Neuen in ſeiner Fülle und Lebensfriſche den Sieg zu erleichtern.

Es iſt nicht zu vermeiden und zu umgehen, die Geiſter müſſen ſich ſcheiden. Man ſei ſo ehrlich, ſich dies einzugeſtehen, anſtatt ſich mit eiteln Vermittelungsverſuchen zu behelfen. Es ſind zwei nach Inhalt und Richtung toto genere verſchiedene Strömungen, in welche ſich der philoſophiſche Zeitgeiſt ſpaltet. Die Eine ſucht mit der rückwärts auf phantaſievolle Wiederbelebung des Vergangenen genommenen Richtung die Illuſion des Vorwärtsgehens zu verbinden; die andere folgt mit nüchterner Beſonnenheit, aber unbeugſamer Conſequenz und ohne gewaltſames Sichüberſtürzen dem Leitſterne der Zukunft. Beide Strömungen in der Philoſophie ſind von Kant ausgegangen: die eine, um im Abfall von der Grundtendenz und den keimkräftigen Prinzipien der kritiſchen Philoſophie dem Dogmatismus und Abſolutismus des Wiſſens und der Mythologie in der Philoſophie, gegen welche Kant einen kräftigen Anlauf genommen hatte, wieder auf den Thron zu verhelfen; die andere, um durch liebevolle Pflege der von Kant ausgeſtreuten poſitiven Keime eines immer ſicherer fortſchreitenden und immer gründlicher ſich vertiefenden Erfahrungswiſſens erträumte Wiſſensſchätze preiszugeben und wirkliche an's Licht zu ſtellen.

Vom mythologiſchen Himmel herabgeſtiegen, hat die Philoſophie, wie einſt zur Zeit des Sokrates, wieder auf der Erde, in der fruchtbaren Tiefe der Erfahrung ihren Platz genommen. Jenſeit der Erfahrung — der bisherigen und künftigen, innerhalb ihrer durch die uns möglichen Erweiterungen der Sinneswahrnehmung unverrückbar geſteckten Grenzen — über das Feld uns möglicher Erfahrung hinaus hört alles Wiſſen auf, und mit dieſem allein hat es die Philoſophie zu thun. Was nicht erfahren worden oder der bereits ſicher geſtellten Erfahrung widerſpricht, oder wovon überhaupt für uns keine Erfahrung möglich iſt, dies iſt lediglich ein Gebiet für den Glauben und deſſen ſeinwollende, aber durch die philoſophiſche Kritik des Wiſſens und der Einbildung fortwährend ihres Widerſpruchs und ihrer innern Unmöglichkeit überführte Wiſſenſchaft, die Theologie.

* * *

Man hat es Schelling jüngſt zum Lobe angerechnet, daß er den Blick wieder auf Kant zurückgelenkt habe. Er thut aber dies nur, um auch die Wurzeln der poſitiven Philoſophie, der Erfindung ſeines Alters bis auf Kant zurückdatiren zu können; er giebt ſich den Schein eines Propheten, der ſchon als Jüngling ſeinen ſpätern Dogmatismus als nothwendigen Schritt zur Vollendung des von Kant Angebahnten geahnt habe. Kant's Leiſtung und Bedeutung tritt in das ſchiefſte Licht; die eigentliche Grundtendenz und der Schwerpunkt der Kant'ſchen Philoſophie wird gänzlich verkannt, und wo Kant in unentſchiedener Halbheit zwiſchen der Conſequenz ſeines eigenen Anlaufs zur Erfahrungsphiloſophie einerſeits und der Connivenz gegen den philoſophiſchen Standpunkt ſeines Zeitalters andrerſeits hin und her ſchwankt, daraus wird ihm von Schelling ſo ſehr ein Verdienſt gemacht, daß er ſogar die Keime des Unterſchieds zwiſchen negativer und poſitiver Philoſophie in Kant's

Kritiken zu finden glaubt, für deſſen ſkeptiſche Ironie dem poſitiven Philoſophen alles Verſtändniß abgeht. Die ironiſchen Complimente, die der Alte vom Königsberg dem Glauben macht, nimmt der Philoſoph der Romantik für plumpen dogmatiſchen Ernſt und rechnet es dem Kritiker der praktiſchen Vernunft zum poſitiven Verdienſt an, ausgeſprochen zu haben, daß Gott als Einzelweſen gewollt werde, und mit der Forderung der wirklichen Exiſtenz Gottes ſeine Philoſophie geſchloſſen zu haben. Von dem eigentlichen Sinn des Gebrauchs, den Kant von den bleiernen Waffen der reinen Vernunftſchlüſſe macht, hat Schelling keine Ahnung.

Von Nichts aber war Kant weiter entfernt, als von der Anerkennung oder auch nur Ahnung eines Unterſchieds zwiſchen reinrationaler und poſitiver Philoſophie. Die Ehre dieſer Erfindung muß ſchlechterdings Schelling auf ſich allein nehmen, und Kant's Bundesgenoſſenſchaft iſt in dieſem Punkt eine ſchlechthin nicht zu rechtfertigende, nur aus dem gröbſten Mißverſtändniß der Tendenz der kritiſchen Philoſophie hervorgegangene Prätenſion. Der Sinn der Kant'ſchen Unterſcheidung zwiſchen dem Anſich der Dinge und ihrer dem menſchlichen Erkennen allein erreichbaren Erſcheinung wird ganz und gar verſchoben, wenn Schelling der Erkenntnißtheorie Kant's die Behauptung unterlegt, der Begriff eines Dings enthalte nur das reine Was desſelben, aber nichts vom Daß, d. h. Nichts von der Exiſtenz, und das Beſtreben der Vernunft ſei vergeblich, mit Schlüſſen über ſich ſelbſt hinaus zur Exiſtenz zu kommen. Im Gegentheil fiel bei jener von Kant gemachten Unterſcheidung das Was, das eigentliche Weſen der Dinge, auf die Seite des Dings an ſich; die Gewißheit aber vom Daß, von der Exiſtenz der Dinge war für Kant in und mit der verſtandenen und begriffenen Sinnesanſchauung ſelbſt gegeben, und ſo lange ſich — lehrt Kant — die Vernunft auf den in der Sinnesanſchauung und im Verſtande zuſammen begriffenen Inhalt der uns überhaupt zugänglichen Erfahrung beſchränkt, liegt das Daß, die Exiſtenz in ihrem eigenen Bereiche von ſelbſt mit eingeſchloſſen. Nur von dem über den

Bereich des Bedingten oder der begriffenen Erſcheinungswelt hinausliegenden, alſo die uns mögliche Erfahrung überſteigenden Unbedingten, welches durch bloß Vernunftſchlüſſe erreicht werden ſolle, nur von dieſem allein gilt die Behauptung Kant's, daß die Exiſtenz ſolches überſchwänglichen Unbedingten, der ſogenannten Vernunftideen, aus deren bloßem Begriffe, alſo durch bloße Vernunftſchlüſſe, durch bloßes Erraiſonniren in keiner Weiſe erreicht werden könne, weil uns hier ſchlechterdings keine auf Sinnesanſchauung gegründete Erfahrung möglich ſei. Freilich alſo konnte Kant die von der bloßen Idee, d. h. der blos gedachten Wirklichkeit unabhängige Exiſtenz eines unbedingten Einzelweſens nicht erreichen, wie Schelling richtig bemerkt und woraus Kant gar kein Hehl macht. Kant macht freilich gar nicht die Vorausſetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten auch wirklich ſei, d. h. als ſolcher auch außer unſerm Denken exiſtire; denn davon ſei uns in alle Ewigkeit keine Erfahrung möglich. Dieſe unverrückbaren Grenzen unſers Erkennens überſchreitend, gedenkt Schelling jenes Ueberſchwängliche gleichwohl zu erreichen, die Exiſtenz jenes rein und blos gedachten Weſens erraiſonniren und beweiſen zu können. Aus dieſem Streben ging die ganze Mythologie ſeiner poſitiven Philoſophie hervor, welche die rein rationale, die bloße Vernunftwiſſenſchaft ergänzen ſollte.

Das ganze Manöver läuft darauf hinaus, daß man, um das Abſolute oder Unbedingte zu erreichen, ſeiner Exiſtenz gewiß zu werden, daſſelbe wollen müſſe; und daß Kant den Muth gehabt habe, dies auszuſprechen, rechnet ihm Schelling zum großen poſitiven Verdienſt an. Was aber Kant in der Kritik der überſchwänglichen Vernunftſchlüſſe der praktiſchen Vernunft geſagt hatte, war nur dies: Zugeſtanden auch, daß es reine praktiſche Freiheit und ein für Jedermann unnachläßlich verpflichtendes moraliſches Geſetz als unbedingtes Sollen gebe, womit es freilich — nach Kant — keineswegs ſeine ausgemachte Richtigkeit hatte; ſo dürfe der Rechtſchaffene wohl ſagen: ich will, daß mein Daſein in dieſer Welt außer dem bloßen Naturzuſammen-

hange auch noch ein Daſein in einer rein intelligibeln Welt ſei; ich will, daß ein Gott ſei; ich will, daß meine Dauer endlos ſei; ich beharre darauf und laſſe mir dieſen Glauben nicht rauben. Kant konnte nichts dagegen haben, wenn der Rechtſchaffene ſo ſpreche; daß aber die Exiſtenz von allem dem zur wirklichen Sittlichkeit nöthig ſei, daß dieſe ohne jenes unmöglich ſei, dies ſtellte er auf das Entſchiedenſte und Nachdrücklichſte in Abrede. Schelling nun ſtellt ſich auf den Standpunkt jenes Rechtſchaffenen, der das Daſein Gottes und was darum und dran hängt, als zur Erreichung des überſchwänglichen höchſten Gutes für nothwendig hält. Er macht Ernſt aus dieſer Ironie des Kant'ſchen „ich will, daß Gott ſei;" er erklärt, die poſitive Philoſophie könne ohne alle Begründung ihres Anfangs geradezu mit dem bloßen Ausſpruche anfangen: ich will das, was nicht das blos Seiende, ſondern das, was über dem Sein, der Herr des Seins iſt. Das heißt alſo: weil das praktiſche Bedürfniß des von Gott abgefallenen Menſchen verlangt, daß ihm Gott wieder entgegen komme, ſo muß er daſein! Woher aber wiſſen wir, daß der Menſch von vornherein von Gott abgefallen? Die poſitive Philoſophie lehrt es uns. Darum iſt auch ihre Erfindung ſo außerordentlich wichtig für die bedürftige Menſchheit. Wie ſteht es aber um ihre wiſſenſchaftliche Begründung? um ihr philoſophiſches Fundament? Wie gelangt Schelling zu ihr?

Schelling läßt die Philoſophie als rein rationale damit anfangen, daß ſie das Prinzip ſuche, aus welchem der Inhalt aller Wirklichkeit oder alles Daſeienden abzuleiten wäre. Auf dem Wege dieſes Suchens nach ſolchem daſeinſetzenden Prinzip ſoll die Vernunft zuletzt zum Begriffe des nothwendig Exiſtirenden, zur Idee Gottes gelangen. Aber nur zum bloßen Begriffe, zur bloßen Idee: erſt indem ſie von dieſem vorläufigen Endpunkt der rein rationalen Philoſophie zur wirklichen Exiſtenz Gottes gelange, ſei der zweite und eigentliche Anfang der Philoſophie gewonnen und der Boden der poſitiven Philoſophie betreten.

Die Frage aber, wie sie Schelling stellt, wie man nämlich vom bloßen Begriffe zur Existenz komme oder wie die bloße Idee dazu komme, sich Existenz zu geben, ist von vornherein ein falscher und verkehrter Ausdruck für das eigentliche Problem der Philosophie. Existenz zu beweisen, ist nicht, wie dies Schelling behauptet, die Aufgabe der Philosophie, die vielmehr als denkendes Erkennen in alle Wege immer schon nothwendig die Existenz voraussetzen muß. Am Allerwenigsten kann sie also die Existenz von Etwas beweisen wollen, was nur ein durch das bloße Denken Erschlossenes und Erraisonnirtes, nicht durch Erfahrung Bewährtes ist, wie die problematische Existenz Gottes. Die Philosophie, sofern sie sich selbst versteht, kann nun und nimmer von etwas Anderem als vom Daseienden ausgehen und überall auf nichts Anderes hinzielen, als in diesem Daseienden das wahrhaft Wirkliche, das die Einheit alles Daseienden Begründende aufzuzeigen und damit erst schließlich den Begriff des Daseienden, die Idee desselben zu gewinnen. Nicht aber ist die Idee für die Philosophie — nenne sie sich nun negative oder positive — das Erste, worauf die Welt oder der Inbegriff des Daseienden erst folgte. Indem die Philosophie allein die Aufgabe haben kann, die daseiende Welt zu begreifen, also die letzten Gründe oder Prinzipien des Daseienden zu gewinnen, kann sie natürlich nicht beim Denken als solchem stehen bleiben, ebenso wenig als sie mit diesem selbst beginnen kann; denn Denken ist noch kein Erkennen. Dasjenige Denken, welches Erkennen der Wirklichkeit sein will, kann nicht von aller Existenz abstrahiren und sich rein in sich selbst abschließen, also bei dem Daseinsmöglichen stehen bleiben, will sie nicht durch solches sich isolirende Denken in reine Willkür und Inhaltslosigkeit verfallen, wo von einem Seienden als Gegenstande des Denkens keine Rede mehr sein kann. Die Philosophie ist also nicht erst rein rationale, im bloßen Denken sich bewegende, und in sofern negative und dann auch positive; sondern von vornherein als Erkennen des Wirklichen in allem Daseienden ist sie zugleich nothwendig im Daseienden selber sich bewegende, d. h.

positive. Die Schelling'sche Trennung oder auch nur bloße Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie und der Uebergang von jener zu dieser ist also geradewegs eine Selbsttäuschung, aus welcher Schelling nicht herauskommt.

Die Vernunft, behauptet Schelling, könne aus sich selbst kein wirkliches Sein auch nur in der Sinnenwelt, sie könne keine gegenwärtige Existenz einsehen oder beweisen. Wolle sie ein wirkliches Sein, d. h. wolle sie ein von sich aus im Begriffe — demnach als blos mögliches — gefundenes Object als ein wirkliches; so müsse sie sich der Autonomie der Sinne, aus deren Zeugnisse wir erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, als aus der Vernunft nicht einzusehen ist, nämlich die gegenwärtige Existenz, die hier seiende Pflanze. So der positive Philosoph. Welche seltsame Vorstellung aber von der Natur der Vernunft liegt diesen Sätzen zum Grunde! Wo und wie in aller Welt ist denn eine solche Vernunft zu finden, die von sich aus Vernunft wäre? eine Vernunft, die anders, als in und an dem Erfahrungsinhalte selbst als Vernunft sich bethätige? eine Vernunft, die ohne Erfahrung zum Begriff einer Sache zu gelangen jemals im Stande gewesen wäre? Wo in aller Welt wäre die Vernunft zu suchen, die ohne die Erfahrung aus sich selbst den Begriff einer Pflanze geschöpft hätte. Eine solche Vernunft ist in der That weder Vernunft, noch Denken, noch Erkennen, sondern überhaupt gar Nichts. Nun und nimmermehr kommt Jemand auf den Begriff der Pflanze, ohne daß er vorher hier oder dort existirende Pflanzen, wäre es auch nur im Bilde, gesehen hätte! Auch für die Vernunft geht das wirkliche Dasein nothwendig dem Begriffe davon voraus; nimmer aber tritt das Dasein zum Begriffe hinterher erst bestätigend hinzu. Die positive Philosophie, die doch als Philosophie begreiflicher Weise nur durch Vernunft möglich ist, soll nach Schelling gleichwohl über die Erfahrung hinausgehen und darauf gerichtet sein, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkomme, sondern was über der Erfahrung sei. Wie aber dann noch ein Vernehmen der Existenz und ein Begriff

davon möglich ſein ſoll, dies eben bleibt ſchlechterdings unbegreiflich. Die neue Erfindung einer poſitiven Philoſophie, welche mit der Vernunftwiſſenſchaft Nichts gemein haben ſoll, macht ſich anheiſchig, dieſes Unbegreifliche begreiflich, dieſes Unmögliche möglich zu machen. Nur das von der Vernunft freie Denken (— was kann dies anderes ſein, als die Einbildungskraft? —) ſoll das eigentlich ſpeculative ſein, und Speculiren ſoll heißen, ſich nach Möglichkeiten umſehen, durch welche ein gewiſſer Zweck in der Wiſſenſchaft erreicht werden könne — ein Zweck alſo, dem die nur von der Erfahrung geſtützte Vernunft nicht beikommen kann.

Welches iſt dieſer Zweck? Hier legt Schelling mit merkwürdiger Naivetät das ganze Geheimniß der neuen Erfindung ſeiner poſitiven Philoſophie offen. Wenn Jemand (ſagt Schelling) z. B. den wirklichen Hergang der göttlichen Selbſtverwirklichung, wenn er freie Weltſchöpfung will — bei der freilich Niemand geweſen iſt —, ſo kann er dies Alles nur auf dem Wege der poſitiven Philoſophie haben; verlagt er hievon Nichts, ſo mag er bei der rein rationalen Philoſophie bleiben und an ihr genug haben. Muß man denn aber als denkender, vernünftiger, nach Erkenntniß der Wirklichkeit ſtrebender Menſch jene Ueberſchwänglichkeiten wollen? Geht es nicht auch ohne dieſelben ab? Nein! ſagt Schelling; denn da, wie Leſſing ſagt, zum Behaupten vor Allem ein Haupt gehört, ſo liegt den Erkenntniſſen der poſitiven Philoſophie eine ausgezeichnete Behauptung zum Grunde, ſie iſt die vorzugsweiſe behauptende. Ja wohl iſt ſie dies; ſie enthält eben nur Behauptungen und Verſicherungen, keine Beweiſe, die nur durch die von der Erfahrung getragene Vernunft möglich ſind!

Wird unter der Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen und die Wirklichkeit alles Daſeienden verſtanden; ſo liegt in ihr Alles beſchloſſen, und außer ihr iſt Nichts mehr zu ſuchen; ſie iſt ſelber Hauptſache und Haupt in Einem zugleich. Die Welt abzuleiten aus einem unvordenklichen Etwas, das nicht zur Welt gehörte oder nicht die Welt ſelbſt wäre, iſt offenbarer Widerſinn; es hieße: die daſeiende Wirklichkeit aus

Nichts erklären wollen; denn außer dem wirklich Daſeienden iſt eben nichts mehr, und wir können aus der daſeienden Wirklichkeit ſchlechterdings auch im Denken nicht hinaus. Der Prozeß, durch welchen die Welt geworden oder entſtanden iſt, kann kein philoſophiſches Problem, keine Aufgabe des Erkennens ſein; nicht blos deswegen, weil dieſe Entſtehung kein Gegenſtand einer wirklichen, ja überhaupt nicht einmal möglichen Erfahrung iſt, ſondern weil die Vorſtellung, als ob die Welt entſtanden ſei, d. h. einen Anfang und eine Urſache habe, in alle Wege nicht zu beweiſen iſt. Auf ein Anfangloſes und Grundloſes muß das durch Schlüſſe rückwärts ſchreitende Denken zuletzt doch immer ſtoßen; daſſelbe aber zu erkennen, wird ihm ewig unmöglich ſein. Daſſelbe aber nicht Welt zu nennen, ſondern noch ein über ſie Hinausliegendes zu ſetzen, iſt nur ein Verdoppeln und Hinausſchieben des Räthſels, das für uns immer am Daſein bleibt. Im Begriffe der Welt ſelbſt liegt es keineswegs, ein Entſtandenes oder Gewordenes zu ſein, das irgend einmal nicht geweſen wäre.

Von hier aus ergiebt ſich Schelling's Forderung an die Philoſophie, transſcendent zu werden, wie ſich Kant ausdrückt, und die daſeiende Wirklichkeit der Welt aus einem abſoluten und überweltlichen Prinzip abzuleiten, nicht blos als eine ſolche, die für das menſchliche Erkennen ewig unmöglich bleibt zu erfüllen, ſondern die zugleich von vornherein als eine müßige und tautologiſche erſcheint. Rückſchlüſſe aus der Welt hinaus auf ein nicht in ihr ſelbſt liegendes ewiges Weſen müſſen ſtets Trugſchlüſſe bleiben, die auf Selbſttäuſchung beruhen und nur Scheineinſichten gewähren können. Dies hat für alle Zeiten Kant an's Licht geſtellt.

Wollte man aber jene unmögliche Aufgabe dahin einſchränken, daß die Philoſophie ſich durch Rückſchlüſſe anſchaulich machen ſolle, wie es vor dem Auftreten des Menſchengeſchlechts auf der Erde zugegangen ſei und wie dieſes „Bethlehem des Weltalls" entſtanden ſei; ſo iſt dies durch keine die Erfahrung überſteigende Speculation, ſondern

nur an der Hand der geologiſchen Daten möglich, an die eine ſich ſelbſt verſtehende Philoſophie gewieſen iſt.

Ueber dieſe Schranken hinaus verſteigt ſich nun Schelling. Iſt es zu verwundern, daß er ſich in mythologiſche Träume verliert? In der daſeienden Welt die Potenzen aufzuſuchen, in deren Prozeß die Weltentwickelung verlaufe, dies wird der Philoſophie ſchon geſtattet ſein, ſofern es als ein Verſuch gelten ſoll, ſich der letzten innerweltlichen Gründe alles Geſchehens denkend zu bemächtigen. Und inſofern galt in der That die ſogenannte Potenzenlehre ihrem Urheber als die eigentliche Metaphyſik *). Aber die Schelling'ſchen Potenzen leiſten das nicht, was ſie in der Meinung ihres Erfinders ſollen. Es ſind drei ganz abſtracte Urbegriffe des Seienden, an welchen die Welt des Lebens hangen ſoll. Sie werden in eigentliche, real wirkende Potenzen nur umgedeutet, ohne ſich als durch die Erfahrungsforſchung aufgedrungene wirkliche Mächte zu erweiſen. Aus den Kategorien des Seinkönnens, des Seinſollens und des Wirklich-bei-ſich-ſeins iſt die Welt in ihrem Innerſten nicht zu begreifen. Sie ſind nicht blos nicht die vollſtändigen, ſondern überhaupt gar keine eigentlichen Grundbeſtimmungen des Seienden, ſondern hohle und tautologiſche Abſtractionen. Die Stufenfolge der kosmiſchen und geologiſchen Weltentwickelung allein, ſoweit ſie durch ſchlüſſige Erfahrungserkenntniß zu begreifen iſt, könnte die Unterlage für die Lehre von den Potenzen als realen Mächten der Welt des Daſeins abgeben, wenn die Täuſchung ausgeſchloſſen ſein ſoll, daß in dieſen Weltpotenzen ein aller wirklich möglichen Erfahrung Vorausgehendes, ſcheinbar Aprioriſches enthalten wäre. Angenommen aber auch, die Schelling'ſchen Potenzen leiſteten dies, die welterklärenden Grundbeſtimmungen alles Daſeienden zu ſein; ſo begeht Schelling die durchaus ungerechtfertigte Taſchenſpielerei, die Potenzen

*) Vergl. Becker's, in den Münchener gelehrten Anzeigen. 1852 Nr. 83 und 1857 Nr. 6.

über die Welt hinauszutragen, sie in ein überweltliches Jenseits zurückzuschieben und ihnen als überweltlichen Mächten eine besondere Wirklichkeit für sich zu leihen, um nun die Welt selbst aus ihnen als vermeintlich göttlichen Potenzen abzuleiten. Der Weltentwickelung wird eine in eben diesen Potenzen sich vollziehen sollende Selbstentwickelung Gottes vorausgesetzt, wozu nicht der mindeste haltbare Grund vorliegt. Diese ganz müßige Vertauschung und überflüssige Verdoppelung bildet die Grundtäuschung der positiven Philosophie, aus der alle derselben anhängenden Widersprüche fließen. Aus den innerweltlichen Potenzen soll der Gottesbegriff construirt werden, und dieser soll zugleich als uranfängliche, unvordenkliche, von allen Potenzen freie Macht nichtsdestoweniger noch einem theogonischen Prozeß, einer innergöttlichen, jenseitig-überweltlichen Schöpfung unterworfen sein. Schelling will aus den begriffenen innerweltlichen Mächten einen vorweltlichen Selbsterzeugungsact Gottes nachconstruiren, der in Wahrheit die überweltliche und überzeitliche Vorcónstruction der daseienden Welt wäre. Wie aber will er diesen theogonischen Prozeß in Gott erlauscht haben? Diese Frage — wurde mit Recht jüngst aus dem Heerlager der philosophischen Romantik gegen Schelling bemerkt — wirft den ganzen stolzen Bau des neuschelling'schen Systemes in Trümmer.

Schelling setzt der wirklichen, daseienden Welt einen idealen Kosmos, eine intelligible Welt voraus; er erneuert die platonische Ideenwelt und giebt diesen Neuplatonismus im modernen Gewande für die nothwendige Ergänzung der modernen negativen Philosophie aus. Der ideale Schattenriß, den der welterklärende Begriff nach der daseienden Wirklichkeit und von ihr entwirft, wird als das eigentliche Ding an sich, zu einer Welt an sich erweitert, hinter die daseiende Welt uud ihr vorausgesetzt und soll vor ihr eine fürsichseiende göttliche Wirklichkeit haben. Solche Phantasien sind wohlfeil und mühelos zu haben; aber der mühevolle Ernst erfahrungsmäßiger Forschung weist dergleichen in's Reich der Träume. Das Schattenreich (schrieb der alte Kant jetzt

vor nahezu hundert Jahren) ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht fehlen. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie es ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen*). Die zwei Kronen des unsichtbaren Reiches stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten jener andern Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, insofern es durch Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtigen Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch ist schon zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen hätte**). Darum hat es auch Schelling, der den aus der Empirie geschöpften abgezogenen Begriffs-Schattenriß der erfahrungsmäßig vorliegenden Welt, mit Hülfe der escamotirenden Phantasie, der wirklichen Welt als ihr ideales Vorbild voraussetzt, füglich verschmähen dürfen, den Beweis zu führen, daß solche Trennung beider Welten oder solches Doppelsehen der Einen wirklichen Welt für das Begreifen derselben nothwendig sei. Das Beweisen war überhaupt sein ganzes Leben lang nie Schelling's Sache; in Forderungen und Versicherungen dagegen war er wohlgeübt. Stat pro ratione voluntas! ist ja das erklärte Prinzip seiner positiven Philosophie. Zu seinem transscendenten Gott potenzirt er sich dadurch hinauf, daß zuerst die gegebene wirkliche Welt zu einem intelligibeln Schattenriß sublimirt,

*) Einträglich wurden sie für Schelling ebenfalls — in dem römischen München und in dem romantischen Berlin! Beim kritischen Berlin, wie beim übrigen Publikum ist die Ernte gering geblieben.

**) (Kant) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga, 1766. S. 3. f.

sodann dieser abgezogene Begriffsinhalt zu bloßen Weltmöglichkeiten verdünnt wird, über welche hinaus endlich als Grund und Entscheider der Wirklichkeit, als weltfreier Herr des Seins, Gott gesetzt wird. Dieser transscendente Sitz und Thron des Höchsten schwebt aber im leeren Raum der Einbildungskraft. Wie er als wirklich, ja selbst auch nur als möglich zu denken sei, diese Frage hat Schelling nicht blos nicht beantwortet, sondern nicht einmal aufgeworfen. Warum denn das Seiende selbst kein wirkliches Sein, nicht die reale Wirklichkeit der Welt selbst sein soll; warum über dem Sein der Wirklichkeit noch ein Ueberseiendes nöthig sein soll, um die Wirklichkeit zu erklären, darüber erhalten wir keinen Aufschluß. Und wenn denn das Ueberseiende der daseienden Welt nur der Titel, nur die allgemeine Möglichkeit zum Sein sein soll; woher ihm dann auf einmal der Wille angeflogen kommt, auch dies bleibt unenträthselt. Des Räthsels Schlüssel ist die Romantik.

Die Philosophie der Romantik hatte sich gegen die Consequenzen der Kant'schen Kritik die Ohren verklebt. Mitleidig lächelte sie über die armselige Bornirtheit Kant's, sich in die Grenzen der Erfahrung verschanzen zu wollen, während uns doch die Himmelsgabe der speculirenden Einbildungskraft die Flügel leihe, um über jene Grenzen hinaus uns kühn in's Unendliche zu erheben. Daß diese Flügel der Phantasie, die Dädalus-Fichte fabricirte, wächserne waren und außer der Biegsamkeit nach jeder Windrichtung, die sie mit wächsernen Nasen theilten, noch die andere Eigenschaft besaßen, daß sie vor der Sonne der Kritik des Verstandes zerschmelzen mußten: — dieses nüchterne Erfahrungsdatum übersehen zu haben, war die versteckte Wurzel der Ironie, welche von Fichte her die Philosophie der Romantik durchzieht.

Das transscendentale Ich Fichte's machte in einer über alle uns mögliche Erfahrung hinausliegenden Sphäre die wunderliche Erfahrung, sich ewig eine unbegreifliche Schranke zu setzen, die es ewig wieder aufzuheben strebt.

Dieſe unbewußte Fichte'ſche Ironie erhielt durch den Fichtianer Friedrich Schlegel, mittelſt des bewußten Umbiegens in des empiriſche Ich des Genie's, wie es leibt und lebt, ihren claſſiſchen Ausdruck. Die Selbſtironie des excluſiv-ariſtokratiſchen, ſelbſtſelig-genießenden genialen Subjects, das ſich ſelbſt nicht traut und ſich ſelber foppt, begeht die freieſte aller poetiſchen Licenzen, durch die ſich das naturwüchſige Subject unbedingt über ſich ſelbſt hinwegſetzt und doch ſtets bei ſich bleibt. Und während der junge Schelling die Schlegel'ſche Ironie nicht blos in der Koketterie mit ſich ſelbſt praktiſch durchführte, ſondern auch theoretiſch ohne Weiteres das Genie als gebornen Philoſophen und die über alle endlichen Schranken flugs in's Unendliche hinüberſetzende geniale Einbildungskraft als das eigentliche Organ des Philoſophirens proclamirte; — während deſſen fand Schlegel's unbekehrte Sünderin Zeit, in ſich zu gehen. Die revolutionäre Romantik der Philoſophie bekehrte ſich und unterwarf ſich demüthig der Kirchenbuße, um wieder zum Katechumeneneramen zugelaſſen zu werden. Solger zunächſt, auf Fichte's und Schelling's Schultern zugleich ſich ſtellend, gab dieſer bekehrten Ironie ihren myſtiſchen Ausdruck. Das im Miſchkeſſel der Schelling'ſchen Phantaſie mit dem kosmogoniſchen Mantel und Netz der alten Orphiker umſponnene Abſolute war zu dem durch die Winde befruchteten Weltei geworden, aus deſſen ſcheinbarem Nichts ſich das ganze Weltleben, wie das Leben des Hühnchens, aus dem unſichtbaren Mittelpunkt herauswickelte. Dieſes durch die goldene Kette des Homeros mit der endlichen Welt verknüpfte Abſolute erhält nun durch Solger zugleich die Verneinung in ſich ſelbſt und begiebt ſich in das abſolute Nichts, damit wir ſein möchten; und andrerſeits wir endliche Einzelweſen geben, uns ſelber opfernd, das göttliche Nichts in uns auf, damit wiederum das Abſolute dieſes ſein Nichts vernichte, ſeinen Tod tödte, um in ſolcher divina commedia uns aus dem bloßen Nichts zu befreien.

Dieſe bekehrte Ironie Solger's war nur der myſtiſch bedeutſame Anfang zu noch gründlichern romantiſchen Bekehrungen. Hegel kam und gab ſich den Schein, als ob er die bekehrte Ironie vom Abgrund ihrer Verkehrtheit retten und durch das Taſchenſpiel ſeiner logiſchen Dialektik zu Verſtand bringen wolle. In Wahrheit aber ſteckte er die maßlos ſchwärmende Phantaſie nur in die Zwangsjacke des Begriffs. In dieſer abſoluten Begriffsphantaſie machte ſich nun das Abſolute im Weltprozeſſe ſelber hinter den Couliſſen die Täuſchung vor, ein Anderes ſich gegenüber zu ſetzen, das es doch weſentlich ſelber iſt. Die abſolute Vernunft gebraucht die Liſt, ſcheinbar ſich in der Welt ewig zu verwirklichen, während ſie in Wahrheit an und für ſich ewig ſchon vollbracht ſei und nicht erſt auf uns Menſchen zu warten brauche.

Solche mephiſtopheliſche Ironie des abſoluten Taſchenſpielers war freilich dem Ernſt der auf Kant zurückgehenden Erfahrungsforſcher Fries und Herbart fremd. Trotzdem aber ging es ohne ein Stück unbewußter romantiſcher Ironie auch bei ihnen nicht ab. Der ironiſche Zopf der philoſophiſchen Romantik wurde von Fries äſthetiſch verklärt. Mit dem Waſſer Jacobi'ſcher Gefühlsſeligkeit trieb Fries das Mühlrad der ſchönen Seele, deren kokette Selbſtbeſpiegelung durch den ſchönen Schein der Phantaſie auf den Thron gehoben wurde, damit das Schöne ſelber das Abſolute ſei. Bei Herbart flüchtet ſich die romantiſche Ironie, der er ſonſt gründlich gram war, in die leeren Räume zwiſchen die der veränderlichen Welt enthobenen Atome Demokrit's. Herbart's Methode der Beziehungen und ſeine Kunſt der zufälligen Anſichten iſt ein ironiſches Kunſtſtück, das ſich am mechaniſchen Marionettenſpiel der Monaden oder Atome vollzieht. Dieſes metaphyſiſche Kunſtſtückchen beſteht, hinter den Couliſſen betrachtet, darin, einen Grund als ein Mehrfaches, als ein Zuſammen von Mehreren zu denken, durch welche Verbindung jedes durch die andern in ſeinem Begriffe umgeändert werden und eine neue Beſtimmung erhalten ſoll. Von wirklichen Wechſelbeziehungen iſt aber dabei in Wahrheit

keine Rede; denn dieſe Mehrere ſind, aus der Dunkelkammer des atomiſtiſchen Gemunkels herausgebracht und beim Licht betrachtet, alleſammt auf's Haar einander gleich; ſie ſind nur die immer fortgeſetzte Vervielfachung einer und derſelben Abſtraction, und ihr iſolirtes Vielfachſetzen iſt nur eine tautologiſche Wiederholung. Sie können alſo in Wahrheit Nichts an einander ändern. Die zuſammentretenden einfach-realen Weſen, an denen zuletzt die Welt des Lebens hangen ſoll, kommen und gehen, ſpazieren hinüber und herüber, wie die Drahtpuppen: die Eine giebt dem Kameraden einen Schub, damit er ſich gegen dieſe zufällige Störung ſelbſt erhalten ſolle.

In ihrer äußerſten Vollendung begegnet uns die romantiſche Ironie bei Franz von Baader, dem Jacob Böhme im modernen Gewande, und ſeinem weiland Münchener Collegen, dem Potenzenlehrer Joſeph von Schelling. Bei Baader vermiſcht ſich der Vater des Lichts, der Blitz, mit der über Berg und Thal blühenden Lilie, der Jungfrau Weisheit, in wunderlicher Liebe zur Erzeugung einer monſtröſen Philoſophie, die das Fichte'ſche Nicht-Ich zum Himmel hinauf potenzirt, und worin der Adam, das gefallene Subject, aus der materialiſtiſchen Niederträchtigkeit ſich erhebend, ſein Centrum wieder zu gewinnen ſucht.

Erſt neuerlichſt wurde auch die Neuſchelling'ſche Ironie, die Jahrzente lang mit dem romantiſchen Zeitgeiſt unter einer Decke ſpielte, endlich offenbar und offenkundig. Die geniale Willkür des romantiſchen Subjects, die der junge Schelling im negativen Stadium einſt bei der Familie Schlegel kennen gelernt, wird in der poſitiven Philoſophie zur göttlichen Potenz erhoben, Gott ſelbſt der abſolute Ironiker. Wißt ihr denn nicht (ſo ruft der Offenbarungsphiloſoph mit den Worten des Magus aus Norden), daß Gott ein Genie ſei, das den Schein der Abſurdität auf ſich nimmt in ſeiner Handlungsweiſe? Er verſtellt ſich und ſcheint ein Anderer und legt in dieſer göttlichen Verſtellungskunſt das Widerſpiel von dem dar, was er eigentlich will. Dieſe tiefe göttliche Ironie aber (fügt Schelling hinzu) zu begreifen,

iſt nicht Jedermann's Sache. Dazu gehört — es iſt wahr — auch Schelling's Genie!

Erholen wir uns von dieſem ſich immer weiter hinaufſchraubenden Steigerungsprozeß der romantiſchen Ironie an der ſkeptiſch-ſokratiſchen Ironie des alten, ehrlichen Kant, des rechten Ironikers. Gegen die Eitelkeit des romantiſchen Subjects und die Genieſchwünge der ſchwärmenden Phantaſie kehren ſich die Waffen der kritiſchen Philoſophie ebenſo gut, wie gegen das überſchwängliche Scheinwiſſen und die dogmatiſche Sophiſtik der transſcendentalen Speculation. Nur zur Bekämpfung der Scheineinſichten der Gegner geſteht Kant die trügeriſchen Vernunftſchlüſſe angewandt zu haben, die er ſelbſt für bleierne, weil durch keine Erfahrung geſtählte, Waffen erklärt. Hierin Sokrates gleichend, dem Vater der Ironie, adoptirte er deſſen ironiſch-ſkeptiſchen Satz, er wiſſe nur, daß wir von allen jenen Ueberſchwänglichkeiten des über die für uns mögliche Erfahrung Hinausliegenden ſchlechterdings Nichts wiſſen können, — womit freilich das Glauben und die Einbildung nicht ausgeſchloſſen ſind!

Jener Ironie der philoſophiſchen Romantik gegenüber war im nachkant'ſchen Zeitalter eine kleine Reihe von Denkern mit ernſtem Willen, wenn gleich nicht mit gleichem Glück bemüht, auf dem von Kant betretenen Wege fortzugehen, um durch liebevolle Pflege der von Kant ausgeſtreuten poſitiven Keime eines immer ſicherer fortſchreitenden und immer gründlicher ſich vertiefenden Erfahrungswiſſens erträumte Wiſſensſchätze preiszugeben und wahre an's Licht zu ſtellen. Trotz des romantiſchen Zopfes gehörte ſchon Fries, gehörte namentlich Herbart hierher. Beider Lorbeeren wuchſen auf dem von der philoſophiſchen Romantik verachteten Gebiete exacter pſychologiſcher Beobachtung.

Der Oppoſition gegen den Dogmatismus der Philoſophie des Abſoluten ſchloß ſich Trendelenburg an, indem er das in der ſpeculativen Phantaſtik gänzlich verloren gegangene Moment der Empirie, des concreten wirklichen Daſeins im Sinne Kant's wieder geltend machte und zugleich ein

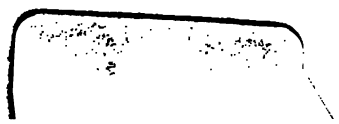
Prinzip herausstellte, welches die ganze Biegsamkeit der Speculation mit der Brauchbarkeit im mathematischen Sinne vereinigt. Mit der Nüchternheit eines aristotelischen Scharfsinnes, die seit Kant der deutschen Philosophie fast abhanden gekommen zu sein schien, und mit einer Reinlichkeit und Exactheit der Methode, wie man sie bis dahin nur bei den Meistern der Naturforschung und unter den Philosophen etwa bei Herbart suchen konnte, hat Trendelenburg bis jetzt unwiderlegt bewiesen, daß das reine oder abstracte Denken nur eine Täuschung ist, weil sein Gespinnst, wenn auch verstohlen, doch letztlich nur von dem unbewußten Hinzuziehen der Anschauung und den heimlichen Anleihen aus derselben lebt und lediglich die concrete Wirklichkeit des Daseins, die Welt der Natur und des Geistes zum Inhalte hat. Mit dem Prinzip der Bewegung aber, als dem ursprünglichen und Grundphänomene der ganzen Erscheinungswelt, worin Natur und Geist, Sein und Denken reell Eins sind, hat Trendelenburg zugleich die letzte und vollständigste Consequenz aus den gegenwärtigen Naturwissenschaften gezogen und damit eine innigere Beziehung zwischen dieser und der Philosophie vorbereitet, als sie durch die Herbart'sche Philosophie angebahnt worden war. Die Mängel der Trendelenburg'schen Philosophie der Bewegung fallen nicht dem Prinzipe selbst, sondern der noch unvollkommenen Bewältigung desselben zur Last. Allerdings bleibt die Anwendung des Prinzips der Bewegung bei Trendelenburg dürftig und abstract; die Bewegung ist nur der trockne Faden, an welchem der Reichthum der wirklichen Welt äußerlich aufgereihet wird, ohne daß die Bewegung als die wirkliche lebendige gefaßt und aus ihr heraus nicht blos die Welt der Erscheinungen, sondern auch der Begriff des Zwecks begriffen würde, den Trendelenburg nur in die Lücken stopft, welche die nur mangelhaft begriffene Bewegung gelassen hat. Zuletzt aber wird hinter die Bewegung, als deren Urheber und übergreifende Macht, die Fichte'sche freie That des Geistes, eines transscendentalen

Ich geſchoben, deſſen Begriff doch erſt aus der Bewegung ſelbſt zu gewinnen iſt.

Gegen alle ſolche Herleitung der concreten Wirklichkeit aus der Abſtraction eines transſcendentalen Ich kämpft Feuerbach, dem die wahre Philoſophie nichts anderes iſt, als die wahre und univerſale Empirie, welche an der ganzen Breite der verſtandenen und begriffenen Sinneserkenntniß ihre Baſis und in der Erklärung der Wirklichkeit ihre einzige Aufgabe findet. Nachdem die bisherige Philoſophie im Syſteme des abſoluten Idealismus ihren Gipfel erreicht und vor Trendelenburg's Scharfſinn auch Herbart's reale Weſen in die Brüche gefallen waren; wurde der Umſchwung und Wendepunkt der geſammten Philoſophie durch Feuerbach's Satz ausgeſprochen und entſchieden, daß die bisherigen Reformverſuche in der Philoſophie ſich mehr oder weniger ſämmtlich nur der Art nach, nicht toto genere von der alten Philoſophie unterſcheiden. Darum geht der Weg über die bisherigen Syſteme zur wirklichen Erfahrungsphiloſophie, wie ſie Kant anſtrebte, nur durch die Feuerbach'ſche Kritik der Speculation. Aber Feuerbach's Philoſophie iſt eben einerſeits nur Kritik und noch dazu unmethodiſche, tumultuariſch-aphoriſtiſche, andrerſeits nur geniale Forderung der nicht blos phantaſirten oder erraiſonnirten, ſondern wirklichen Einheit von Natur und Geiſt und der nicht blos erſehnten und erträumten, ſondern wirklichen Einheit von Ich und Du. Nur Kritik und Forderung, nicht zugleich poſitive Erfüllung und wiſſenſchaftliche Leiſtung! Eine wahre philoſophiſche Erkenntniß der Natur und eine wahre Ethik, im umfaſſendſten Sinne des Wortes, zu ſchaffen, daran ſcheitert Feuerbach's vulkaniſche Natur. Ueberdies fehlt dem Feuerbach'ſchen Empirismus das hiſtoriſche Element der Erfahrung. Sein „Weſen des Menſchen" iſt ein feſtes und fertiges, darum ungeſchichtlich; denn der menſchliche Geiſt iſt ſtets nur in ſeinem beſtändigen Werden. Und das Weſen des Menſchen durch die Natur blos zu ergänzen und zu ſagen: Menſch und Natur, wenn freilich lebendige und wirkliche Natur: — dieſer dogmatiſche Satz iſt noch weit

entfernt von einem wirklichen Begreifen des Geisteslebens als eines Naturprozesses, wie es die Wissenschaft unserer Tage ahnend verlangt. Hier rüstig Hand anzulegen, hat Feuerbach nicht versucht.

Hier aber, wo es gilt, den Punkt festzuhalten, an welchem Kant vorbeischlüpfte und was er als ein in seinem Sinn und Geiste noch zu Leistendes übrig ließ, den Punkt, wo sich die neue Philosophie vor Allem wieder hineinzuleben hat in die Meinung ihres kritischen Ursprungs, in die Tendenz Kant's, — sollte hier des Mannes nicht nochmals gedacht werden, der über ein volles Menschenalter auf dem Lehrstuhl und mit der Feder mit äußerster Anstrengung wider Wind und Strom des romantischen Zeitgeistes ankämpfend, um seine erfahrungsphilosophische Richtung zu behaupten, des Mannes, dessen entsagungsreiches Leben ein so trauriges und dunkles Ende nahm? Seit den Jahren des Hegel'schen Ruhmes wies Eduard Beneke wiederholt und nachdrücklich auf das, was Kant wollte, was er wirklich leistete und was die Achillesferse der kritischen Philosophie gewesen. Daß Kant die überlieferten Vermögen des menschlichen Geistes als einfache Kräfte oder Formen desselben faßte, die selber in ihrer Wurzel und ihrem Wesen erkennbar seien; daß er das vermeintlich Aprioriſche des Geistes nicht kritisch analysirte und nach seinem psychologischen Grunde aufdeckte: auf dieses Stehenbleiben Kant's auf halbem Wege hat Beneke nicht blos hingewiesen, sondern er hat selber Hand angelegt, den psychologischen Ursprung und Hergang dieser sogenannten Geistesvermögen zu erforschen. Aber er blieb einsam und sein ernstes Bemühen wenig beachtet. Jedoch gerade darin, daß den Erneuerer der Kant'schen Erfahrungstendenz das Schicksal vor dem glänzenden Scheinruhme einer Schule bewahrte, liegt die Versöhnung mit den Unbilden des Lebens, das seine Ungunst auf das Haupt des bescheidenen Forschers und Denkers häufte.

Denn nicht der letzte Gewinn, der aus der philosophischen Entwickelung seit Kant für die philosophische Erkenntniß herausſprang, ist die Einsicht, daß mit dem letzten, groß-

artigſten Syſteme und der Auflöſung der Schule Hegel's die Herrſchaft philoſophiſcher Schulen für alle Zukunft vorüber iſt. Und dem gänzlichen Bankerott derſelben wird auch die jetzt endlich wirklich offenbar gewordene Erbſchaft des Philoſophen der Romantik par excellence nicht aufhalten. Auch die poſitive Philoſophie der Mythologie und Offenbarung Schelling's vermag das große Deficit der bisherigen deutſchen Philoſophie nicht zu decken; ſondern gerade in ihr wurde das Geheimniß offenkundig, das ſich als die Ironie der bisher herrſchenden Syſteme zeigt. Dieſes verrathene Geheimniß iſt ihre Mythologie. Und es wird kaum noch eines Kant redivivus bedürfen, um durch eine erneuerte Kritik der reinen oder vielmehr in Wahrheit unreinen Vernunft, durch eine Kritik des Wiſſens und der Einbildung, aller und jeder Mythologie in der Philoſophie den Prozeß zu machen und eine in den Grenzen der menſchlichen Erkenntniß ſich haltende Philoſophie zu Ehren zu bringen, deren Probleme lediglich die Probleme der Erfahrung ſind und welche an der Erfahrung ſelber ihr Prinzip und ihre Methode hat!